NORİKO NAKAYAMA

KÖY KADINI, MODERNİTE VE İSLAM

KÖY KADINI, MODERNİTE VE İSLAM

BİR ANTROPOLOĞUN GÖZÜNDEN 1990'LARIN TÜRKİYE'Sİ

NORİKO NAKAYAMA

ÇEVİREN
TOLGA ÖZŞEN



TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

BİR ANTROPOLOĞUN GÖZÜNDEN 1990'LARIN TÜRKİYE'Sİ
KÖY KADINI, MODERNİTE VE İSLAM



Sarıdemir Mah. Ragıp Gümüşpala Cad. No: 10
34134 Eminönü/İstanbul
Tel: (0212) 522 02 02 - Faks: (0212) 513 54 00
www.tarihvakfi.org.tr - tarihvakfi@tarihvakfi.org.tr

Yayıma Hazırlayan
Y. Doğan Çetinkaya

Redaksiyon
H. Burçin Kimmet

Kitap Uygulama
Aşkın Yücel Seçkin

Kapak Tasarımı
Haluk Tuncay

Baskı
Yıkılmazlar Basın Yayın Prom. ve Kağıt San. Tic. Ltd. Şti.
Evren Mahallesi, Gülbahar Cd. 62/C, 34212 Bağcılar/İstanbul
Tel: (0212) 630 64 73

Yayıncı Sertifika Numarası: 45602
Matbaa Sertifika Numarası: 45464

Birinci Basım: Ocak 2021

ISBN 978-975-333-384-9

Bu eser bir Tarih Dostu'nun katkılarıyla basılmıştır.
Tarih Vakfı olarak kendisine teşekkür ederiz.

BİR ANTROPOLOĞUN GÖZÜNDEN 1990'LARIN TÜRKİYE'Sİ

KÖY KADINI, MODERNİTE VE İSLAM

—

PROF. DR. NORİKO NAKAYAMA

ÇEVİREN
TOLGA ÖZŞEN

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI

Prof. Dr. Noriko Nakayama 1960 yılında Japonya'nın Oita kentinde dünyaya gelmiştir. 1996 yılında Kanagawa kentinde bulunan Sôgô Kenkyû Daigakuin Daigaku (The Graduate University for Advanced Studies) Sosyal ve Kültürel Bilimler Enstitüsü'nde derslerini tamamlamış ve 1997 yılında aynı üniversiteden doktora derecesini almıştır. Kyôto Bunkyô Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi'nde asistan olarak görev yapan Prof. Nakayama, halen Nagoya'da bulunan Chûbu Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Fakültesi'nde görev yapmaktadır. Profesör Nakayama'nın uzmanlık alanı kültürel antropolojidir.

Doç. Dr. Tolga Özşen, 2002 yılında Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Japon Dili Eğitimi Anabilim Dalı'ndan lisans derecesini aldıktan sonra aynı bölümde araştırma görevlisi olarak akademik hayatına başlamıştır. 2004-2010 yılları arasında Japon Eğitim, Kültür, Spor, Bilim ve Teknoloji Bakanlığı Bursu (MEXT) ile Japonya'nın Kumamoto Üniversitesi'nde lisansüstü çalışmalarını yürüten Dr. Özşen, 2007 yılında yüksek lisansını tamamlamış, 2010 yılında aynı üniversitenin Toplum ve Kültür Bilimleri Enstitüsü'nde sosyoloji alanında doktora derecesini almıştır. II. Dünya Savaşı sonrası Japon modernleşmesi, merkez-çevre ilişkisi bağlamında kırsal Japonya gibi başlıkların yanı sıra Japon dili ve kültür ilişkisi, Japonca öğretiminde kültürel ve toplumsal öğeler üzerinde de çalışmalar yapan Dr. Özşen 2017 yılında Japon Dili ve Edebiyatı alanında doçentlik unvanı almıştır. Halen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Japon Dili Eğitimi Anabilim Dalı bünyesinde akademik ve idari görevlerine devam etmektedir.

İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE BASKIYA YAZARIN ÖNSÖZÜ

1999 yılında Japonca basılan kitabım "*Bir Antropoloğun Gözünden 1990'lar Türkiye'si Köy Kadını, Modernite ve İslam*" başlığı ile Türkçeye çevrildi. Benim için daha büyük bir mutluluk olamaz. Bu kitabın temelini oluşturan kadına ilişkin etnografik veriler 1992-1993 yılları arasında bir yıl boyunca Türkiye'nin Batı Karadeniz Bölgesi'nde bulunan bir köyde yürüttüğüm saha çalışmaları sonucunda elde ettiğim verilerdir. Üzerinden otuz yıla yakın bir süre geçmiş bu küçücük kitabımın Türkçeye çevrilmesinin gerçekten anlamı var mı diye endişelendiğimde, kitabımı Türkçeye çeviren Doç. Dr. Tolga Özşen, tam da bu yüzden şimdi çevrilmesi gerek diyerek destek verdi. 1990'ların Türkiye'nin yakın tarihinde çok önemli bir yere sahip olduğunu; bu dönemi bir Japon antropoloğun gözünden detaylı ve özgün bir bakış açısı ile tartışan bu çalışmanın günümüz gençleri tarafından okunması gereken çok değerli bir çalışma olduğunu vurgulayan Tolga Özşen hocaya teşekkürlerimi sunmak istiyorum.

Diğer yandan, aslında bu kitabın çevirisini ilk kez öneren Prof. Dr. Selçuk Esenbel'e de şükranlarımı sunmak istiyorum. Selçuk Esenbel hoca bu kitap Japonca basılır basılmaz hemen okumuş ve bu çalışmanın İngilizce ya da Türkçe olarak basılması gerekliliğini ifade etmiştir. Prof. Esenbel, bu kitabın Türk kadınının çok katmanlılığına, esnekliğine, geçişkenliğine vurgu yapması açısından önem arz ettiğini belirtmiş, dahası "modernleşme" ve "çağdaşlaşma" kavramlarını ele alış ve yorumlayış tarzının bir Japon antropoloğun Türk toplumuna

ilişkin özgün bir yaklaşımı ve anlamlı akademik katkısı olduğunu değerlendirmiştir.

Her şeyden öte, 1992-1993 yılları arasındaki saha çalışmalarımı yürütmek için Türk hükümetinden saha çalışma iznine ihtiyacım vardı ve bu noktada bana tavsiye mektubunu yazan yine Prof. Esenbel'di. Araştırma izin talebim iki kez reddedildiğinde bana destek veren de yine Selçuk Esenbel hocaydı. Sonrasında, 90'lı yıllarda Türk hükümetinden saha araştırma izni alıp çalışma yürütebilen yegâne antropolog olduğumu öğrendim. Esenbel hoca olmasaydı, her şeyin başında bu çalışmayı sahada yürütmek mümkün olmayacaktı. Bu bağlamda, Prof. Dr. Selçuk Esenbel hocaya bir kez daha derin minnet ve şükran duygularımı ifade etmek isterim.

Türkçe başlığı "*Bir Antropoloğun Gözünden 1990'lar Türkiye'si Köy Kadını, Modernite ve İslam*" olarak belirlenen bu kitabın Japonca orijinal başlığı "*İslam'da Cinsiyet ve Yaşam: Türk Kırsalında Kadının Etnografisi (İslam no Sei to Zoku: Toruko Nôson Josei Minzokushi)*"dir. Kitabın Japonca orijinal versiyonu ise, "Kırsaldaki Kadının Gözüyle Türk 'Modernleşmesi': Laiklik, İslam, Kadın İlişkileri" (Nôson Josei kara Mita Toruko no 'Kindaika': Sezokushugi, İsuramu, Josei no Sôgo kankei) başlıklı doktora çalışmamdan yola çıkılarak genel okuyucu kitlesine yönelik olarak düzenlenmiş ve yayımlanmıştır. Başlıktaki bu değişiklik, orijinal eserin Japonya'da sayıca az olan İslam çalışmalarından bir tanesi olduğunu vurgulamayı amaçlıyordu. Kitabın Türkçe baskısındaki önsözde bilinçli olarak eserin Japonca orijinal başlığını ve bu başlığın açıklamasını ele aldık. Bunun sebebi ise, 1990'lardaki Japonya'nın Türkiye'ye bakışını İslam'ı da içerecek şekilde okuyucuya aktarmaktı. Aynı sebeple, Japoncadan Türkçeye çeviri yapılırken de gerekli durumlar dışında düzeltme, ekleme, çıkarma yapılmadı. Metin içerisinde bugünden bakıldığında anlamsız, garip ya da uygunsuz olarak değerlendirilebilecek ifadelere de denk gelinebilir. Ancak, bunun da yine 1990'ları anlamaya yardımcı olabileceğini düşündüğümden okuyucunun anlayışını rica ediyorum.

Bir Japon antropolog olarak resmettiğim 1990'ların Türkiye'sinin günümüz Türk okuruna nasıl yansıyacağını biraz endişe ile birlikte merak ediyorum. Okuyucuların yorumlarını öğrenmek de istiyorum.

Elbette, özellikle de saha çalışmamı gerçekleştirdiğim köy halkının görüşleri benim için çok değerli. Bu eserin temelini de oluşturan saha çalışmam sırasında bir seneden fazla bir süre beni köylerinin sıradan günlük yaşamına kabul ettiler. Hemen her yıl yaptığım ziyaretlerde de beni ailelerinin bir üyesi gibi karşılamaya hâlâ devam ediyorlar. Bu eser hakkında saha çalışmamı gerçekleştirdiğim köy halkının olumlu ve olumsuz eleştirilerini dinlemeyi ve onlarla bu konuda konuşmayı da istiyorum. Bu da, katılımcılarla yeni bir köylü etnografisi çalışmasının başlangıcı olacaktır.

Noriko NAKAYAMA
Mart 2020

ÇEVİRMENİN ÖNSÖZÜ

Prof. Noriko Nakayama ile tanışıklığımız 2014 yılının başlarına dayanır. Kendisi, bir dizi seminer ve konferans vermek için bulunduğum Nagoya Kent Üniversitesi'ndeki konferansımın bitiminde "Türkiye'ye ilgi duyan bir akademisyen" olarak bana tanıştırılmıştı. Konferans sonrası kısa sohbetimiz esnasında birçok ortak tanışımızın çıkması, Türkiye'ye ilişkin bilgi birikiminin ve Türkçeye olan hâkimiyetinin salt bir "ilgi"den öte olduğunu belli ediyordu.

Prof. Nakayama'yı bugüne kadar tanıştığım, akademik etkileşimde bulunduğum, birlikte akademik üretim gerçekleştirdiğim çok sayıdaki Japon akademisyenden ayıran önemli bir nokta var ki bu kitabın çevrilmesinde de önemli bir motivasyon olmuştur. O da, akademik ilgi ve çalışma alanlarımızın birbirini tamamlamasıdır. Daha somut bir ifadeyle, Japon kırsalı üzerine çalışan bir Türk Japonolog ile Türk kırsalı üzerine çalışan bir Japon Türkolog olarak birbirimizin çalışmalarını adeta tamamlamamız, aslına bakılırsa bu eserin Türkçeye kazandırılmasındaki en önemli motivasyon kaynaklarından bir tanesidir.

Prof. Nakayama ile 2015 yılı yazında Uluslararası Japonya Antropoloji Çalıştayı'nda yeniden yüz yüze görüşme fırsatını yakaladık. Karşılıklı Türk ve Japon köylerine ilişkin sunumlarımız ile akademik ilgi alanlarımızın ve yaklaşımlarımızın ne denli örtüştüğünü tespit etme fırsatını da bu toplantıda elde ettik. Bu kitabın çevirisine ilişkin ilk adımlar da aslında 2015 yılındaki çalıştayın resepsiyonunda gerçekleşti. Karşılıklı çalışmalarımızdan bahsettiğimiz sohbetimizin bir

bölümünde Prof. Nakayama bu kitabından bahsetti ve Türkçeye kazandırmak istediğini ifade etti. 1980-90'lı yılların Türkiye'sine kişisel merakım bu çalışmaya olan ilgimi daha da kabarttı. Kitabı okuduktan sonra dilimize kazandırılmasına olan inancım daha da arttı. Sonrasında, 2018 ve 2019 yılında Japonya'da, 2020 yılında ise Türkiye'de yüz yüze görüşmelerimiz ve ortak proje çalışmalarımız ile akademik etkileşimimizi güçlendirdik ve bu kitabın çevirisine ilişkin detayları ortaya koyma fırsatını bulduk.

Bu çeviriyi yapmaya karar vermemde özellikle birkaç nokta etkili oldu. İlk olarak, yukarıda ifade ettiğim üzere, kitabın araştırma sahasının akademik ilgi alanımın Türkiye yansıması olması önemli bir motivasyon kaynağı oldu. Şahsen Japon köy toplumunun sürdürülebilirlik sorununu kökaile-içgöç-hane-kadın gibi farklı değişkenler üzerinden sosyolojik ve antropolojik açıdan ele alırken, diğer tarafta bir Japon antropoloğun Türk kırsalını nasıl ele aldığını görmek çalışmalarımdaki yaklaşımlarımı, bakış açımı genişletme bağlamında esin kaynağı oldu. Yine, 1990'lar Türkiye'sine olan kişisel merakım ve Prof. Nakayama'nın bu dönemin Türkiye'sine –bizlerin pek de merceğimizi odaklamadığımız– kırsal toplum üzerinden bakışı da çeviriye karar vermemde etkili oldu. Elbette Türk toplumuna ilişkin çalışma yapan ilk yabancı Prof. Nakayama değil. Ancak, ağırlıklı olarak "Batılı" araştırmacıların Batı algoritmasıyla odaklandıkları Türk toplumuna bir "Doğulu" araştırmacının gözünden bakma fırsatını elde etmiş olmak da ayrıca heyecan verici ve anlamlıydı.

Prof. Nakayama'nın bu çalışması ilk bakışta Türk köyündeki kadının cinsiyeti ve cinselliğe ilişkin normlar üzerinden yürütülen "siyasal" ve "kültürel" bağlamdaki bir kadın tartışması gibi görülebilir. Bu tespit yanlış değildir. Ancak, bunun da ötesinde bu çalışma kırsaldaki kadın üzerinden kırsal Türkiye'nin normlarını, kırsaldaki yaşam örüntüsünü, dönemin kırsalının sosyolojik yapısını, dönemin siyasal rüzgârlarını, merkez-çevre ilişkisini, gündelik yaşamını antropoloji penceresinden çözümlemeye çalışmaktadır. Özellikle gündelik hayatımız içerisinde yaşayan ve fakat bir o kadar da siyasal argümana dönüşmüş "açık" ve "kapalı" olgusunu köy kadınının yaşam örüntüsü bağlamında siyasal-fikirsel hareketler üzerinden tahlil etmesi, köy kadınının pragmatik

dünya okumasının açık-kapalı ikileminin ötesine geçtiğine ilişkin tartışması gibi noktalardan bakıldığında da çalışmanın özgünlüğü ortaya çıkmaktadır. Dahası, bu çözümlemeyi 1990'ların Türkiye'sindeki kırsalda yapıyor olması da söz konusu döneme ilişkin yeniden bir okuma yapma bağlamında oldukça anlamlı ve önemlidir.

Malum olduğu üzere, 1990'lar Türkiye için bilgi toplumuna geçiş sürecinin merkezindedir. Yine, kentleşmenin hızlanmasına bağlı olarak üretim-tüketim alışkanlıklarında köklü değişikliklerin yaşanmaya başladığı dönemdir. Bu çerçevede, gelecek nesillerin Türkiye'nin değişim ve dönüşümünü irdeleyebilmesi bağlamında önemli bir dönemdir. Ancak, birçok açıdan kilometre taşı sayılabilecek 1990'lar dönemi bugün, pop müziği, 90'lar modası, dizi filmleri, vb. özellikle popüler kültür öğeleri bağlamında ve romantik bir çerçevede ele alınma eğilimindedir.

İşte tam da bu noktada, önyargıdan arınmış, oryantalist anlayıştan uzak, yalın gerçeklikler üzerinden Türk (kırsal) toplumunu çözümlemeye odaklanmış ve bir Japon antropolog tarafından yazılmış bu çalışma 1990'ların Türkiye'sine bambaşka bir perspektiften bakabilmek adına önem arz etmektedir.

Doç. Dr. Tolga Özşen
Mart 2020, Çanakkale

ÖNSÖZ

Türkiye'ye ilk gidişim bundan 17 yıl önce, yani 1985 yılıydı. O zamanlar, üniversite üçüncü sınıftaydım ve bahar tatilinden faydalanıp ilk yurtdışı gezimi gerçekleştirmiştim. Türkiye'ye gidince, Türk insanının Japonları Japonya'da bahsedilenden daha fazla sevdiğini hissettim. Benim gibi tek başına seyahate çıkmış biri için işlerinden izin alarak planlarını değiştirip benimle ilgilendiler. Gittiğim yerde tanıştığım herkes yardımsever, sıcak kalpli ve özgüvenliydi.

En fazla ilgimi çeken nokta tanıştığım Türklerin tamamının Müslüman olmasıydı. Benim Japonya'da İslam'a karşı sahip olduğum izlenim çok detaylı değildi. Bir erkeğe dört kadın, günde beş kez yerine getirilmesi gereken bir ibadet, domuz gibi yasak olan yiyecekler ve bunların üzerine sıklıkla gerçekleşen terör olaylarını duymamla birlikte katı ve kasvetli bir din olarak düşünmüştüm. Tanıştığım Türklerin tamamı Müslümandı ancak aksine neşeli ve hayattan zevk alan insanlar gibi görünüyorlardı. Dışarıdan gözlemleyerek sahip olduğum sert İslam imgesinin kasveti ile gerçekte karşılaştığım Müslüman olan Türklerin neşesi arasındaki farka çok büyük bir ilgi duymaya başladım.

İslam ve Türk insanına ilişkin ilgi ve merakım daha sonrasında İstanbul'da bulunan Boğaziçi Üniversitesi'nde geçirdiğim bir buçuk senelik öğrencilik tecrübem, sonrasında Batı Karadeniz'de gerçekleştirdiğim bir senelik saha araştırmasıyla devam etti ve bugüne kadar sürdü. Elbette, laik bir devlet olması nedeniyle Türkiye'de İslam'ın etkisinin diğer İslam ülkelerindeki kadar güçlü olmadığının ve zama-

nında benim de sahip olduğum İslam'a ilişkin yüzeysel izlenimin temelde medya tarafından oluşturulduğunun artık farkındayım. Buna rağmen, ilk zamanlarda hissettiğim katı ve kasvetli İslam imgesi ile neşeli Müslüman Türkler arasındaki büyük farklılığa duyduğum merak ve ilgi hâlâ içimdedir. Bu keyiflilik, neşelilik durumu temelde İslam'ın sahip olduğu bir durum mu yoksa Türkiye'deki İslam'ın bir özelliği midir, on yedi senedir bu ikilem arasında gidip geliyorum.

Bu kitabı tamamlama aşamasında, kitabın ismini "İslam'da Cinsiyet ve Yaşam" olarak belirledim. Yüzeysel olarak ifade edersem, buradaki "cinsiyet" kavramı "kadın"ı; "yaşam" kavramı ise "laikliği" ifade etmektedir. Laik müslüman bir topluma sahip olan Türkiye'de kadının varoluşu ve yaşam tarzına bakarak acaba bir şeyler anlayabilir miyim sorusunu başlığa yansıtmaya çalıştım. Daha da ekleyecek olursam, başlıktaki "cinsiyet" daha somut olarak cinsel ilgi, merak ve cinselliği de içermekte; "yaşam" ise aynı zamanda gündelik hayatı ifade etmektedir. Kitabın orjinal adı "*İslam no Sei to Zoku*"dur. Buradaki *Sei* kavramı Japoncada cinsiyet ve cinsellik anlamı ile birlikte kutsal anlamına da gelmektedir. Japoncadaki bu eşsesli kelimeler *(Sei ve Zoku)* İslam terminolojisi açısından değerlendirildiğinde, öncelikli olarak kutsal *(sei)* ve gelenek-âdet *(zoku)* anlamında kullanılıyor olabilir. Ancak, bu çalışma İslam dininin evrensel prensiplerini ortaya koymaya değil, Müslümanların sürdürdüğü gerçek gündelik yaşamı resmetmeye çalışmaktadır. Bu noktada gündelik yaşam içerisinde ortaya çıkan kadın ve erkeğin sahip olduğu cinsiyet temelli ilişkilerin ve cinselliğin önemli bir yere sahip olduğunu aktarmak da amaçlar arasındadır.

Aslında, İslam dininde "kutsal" ve "örf-âdet-gelenek" birbirinden tamamen ayrılmış diyemeyiz. İslam'da ruhban sınıf yoktur. Müslümanların tamamı eşit konumdadır. Japonların gözüyle bakıldığında meşakkat ve çile olarak görülebilecek bir ay süren oruç, zor gibi gözüken günde beş kez namaz kılmak herkes tarafından gerçekleştirilmektedir. İslam, Budizm'de olduğu gibi kendini sadece dine adayanların diğer sıradan inananlar adına da ibadet ettiği bir din değildir. İslam'da İslam'ın peygamberi Muhammed de dahil olmak üzere herkes eşittir. İnananlar elinden geldiğince gündelik yaşam içinde maddi ve manevi yaşamlarını sürdürmektedirler. İslam denildiğinde genelde gizemli,

mistik bir imaj oluşur. Ancak, İslam mistik boyutuna kıyasla daha çok bu dünyaya ilişkindir. Ruhu destekleyen bir din kimliğindense insanların nasıl yaşayacağı, toplumun nasıl var olması gerektiği noktasında yol gösteren bir sistem olarak nitelenebilir.

Çalışmanın alt başlığı olan "Türk Kırsalında Kadının Etnografisi"den de anlaşılacağı üzere, çalışmanın büyük bir bölümü Türkiye köylerindeki kadının güncel durumu hakkındadır. Batı Karadeniz'in bir köyünde bana evlerini açan bir aile ile bir sene boyunca birlikte yaşadım; birlikte yedim, içtim ve kültürel antropoloji yöntemlerini temel alarak çalışmayı hazırladım. Laik Türkiye'de kadına ilişkin ideolojilerin karmaşıklaştığı bir ortamda, ideolojiyi değil gündelik yaşamın gerçeklerini temel alan kırsaldaki kadına odaklanmanın, Türk toplumunun bugünkü durumunu ortaya koyma noktasında farklı bir pencereden ışık tutacağını düşünüyorum. Yine, Türk insanının ya da Müslümanların somut gündelik yaşamlarını kapsamlı bir biçimde aktararak sayıları hâlâ az olan Japonya'daki İslam toplumu çalışmalarına bir nebze katkıda bulunmayı umut ediyorum.

Birçok olayı ve durumu içeren bu çalışmanın zevkle okunması benim için en büyük mutluluk olacaktır.

Aralık 1998
Noriko NAKAYAMA

1. BÖLÜM

GİRİŞ

Laik Müslüman Ülke: Türkiye

İslam, Hıristiyanlık ve Budizm ile birlikte dünyanın büyük nüfusa sahip üç dininden biridir. Yaklaşık bir milyar inanana sahip İslam nüfusu her geçen gün artmaktadır. Üç büyük din içerisinde inanan nüfusu en hızlı artış gösterendir ve bu yönüyle bugün "yaşayan" bir din olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte, İslam'a ilişkin gözden kaçırılan noktalardan bir tanesi de İslam dünyasının çok renkliliğidir. Sadece doğduğu bölge olan Ortadoğu coğrafyasında sınırlı kalmamıştır. Bugün Afrika, Güneydoğu Asya, Orta Asya, Avrupa ve Amerika başta olmak üzere tüm dünyaya yayılmıştır. Bu denli tüm dünyaya yayılmasının nedeni İslam'ın evrensel bağlamda esnekliğinden başka bir şey değildir. Ancak bununla birlikte, her toplumun İslam ile olan ilişkisi de farklı özelliklere sahiptir. Her toplumun İslam ile olan ilişkisi ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Bu kitap, Türk toplumunu ele alarak din ile toplumun ilişkisini ortaya koymayı, bu yolla da İslam dünyasının çeşitliliğini bir boyutuyla tartışmayı amaçlamaktadır.

İslam, tek ve eşsiz olan Allah'a kesin teslimiyet anlamına gelir. İslam'ın temel öğretisi imanın ve İslam'ın şartları üzerinden özetlenebilir. İmanın şartları, bir Müslümanın Allah'ın varlığına iman etmesi için temel alınan 6 şartı (Allah'a, meleklere, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe ve kaderin, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmak) yerine getirmesi anlamına gelmektedir. İslam'ın şartları ise, bir Müslümanın uygulaması gereken beş vazifeyi (kelime-i şehadet getir-

mek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, hacca gitmek) ifade etmektedir. İslam inancına sahip bireyler hangi dönemde olurlarsa olsunlar, hangi coğrafyada yaşarlarsa yaşasınlar İslam'ın ve imanın şartlarını temel öğreti olarak benimsemekte ve muhafaza etmektedirler. Bu çalışmada İslam'a ilişkin yaklaşım olarak teolojik ya da felsefi bakış açısındansa, toplumsal ve kültürel bir bakış açısı benimsenmektedir. Bu sebeple, İslam'ın evrensel prensipleri hakkında bir tartışma gerçekleştirilmeyecek; bireylerin somut olarak nasıl bir yaşam sürdürdüklerine, yaşam ve düşünce tarzlarına odaklanılacaktır. Bu çalışmada ele alınan Türkiye, nüfusunun çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülkedir. Bugünün Türkiye'sinde İslam'ın nasıl yaşandığını, İslam ile Türk toplumunun bağlantısını tartışabilmek için öncelikle Türkiye'nin deneyimlediği "modernleşme" sürecini iyi anlamak gerekmektedir. Aslında bugünün Türkiye'sindeki İslam'ın varoluşunu şekillendiren temel etmen Türk modernleşmesinin kendisidir. Bu ilişki yapısı bugünün Türk kadınının varoluşu ve yaşam tarzı üzerinden çok daha net biçimde gözlemlenebilir.

Türkiye'de 1980'lerin ortasından itibaren modernleşme ve kadın ilişkisini yeniden ele alan tartışmalar artmaya başladı. Bu tartışmaların odağı, günümüzde yapıldığı gibi, modernleşme sürecinin kadını nasıl etkilediği tartışmalarından çok, kadının varoluşu ve yaşam tarzı üzerinden modernleşme sürecinin nasıl göründüğü noktasındaydı. Bir zamanlar İslam dünyasının liderliğini üstlenmiş Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde İslami çizgiden uzaklaşılarak seküler çizgiye doğru kayılmış, kadının varoluşu ve yaşam tarzının bu süreç için sembolik bir anlam taşıdığı tartışılmıştır. Bu kitap, son zamanlarda ilgi gören Türk modernleşmesi ve kadın ilişkisi üzerine tartışmaların da gözden kaçırdığı kırsaldaki kadının varoluşu ve yaşam tarzına odaklanarak tartışmayı sürdürecektir. Gündelik yaşam içerisinde köydeki kadının durumunu çözümleme yoluyla bugüne kadar sadece ideoloji boyutuyla ele alınan modernleşme ve kadın ilişkisi üzerine yapılan tartışmalara yeni bir bakış açısı sunmak bu kitabın amacıdır.

Genel tanımına bakarsak modernleşme temelde, geleneksel ya da feodal toplumların modern öncesi toplumdan modern topluma geçişi ve buna bağlı olarak toplumsal ve kültürel alanların değişimini nitele-

yen bir kavramdan öte bir şey değildir. Ancak, Batı Avrupa'nın etkisiyle çağı "tepeden gelen modernleşme" politikaları yoluyla yakalamaya çalışan toplumlar için modernleşme kavramı, Batı Avrupa toplumlarını model alarak onların siyasal, ekonomik, askeri ve kültürel sistemlerini bilinçli olarak kendi ülkelerinin kalkınması amacıyla sistemlerine dahil etme anlamına dönüşmüştür. (Takabatake, 1984). Modernleşme üzerine genel çerçeve bu şekilde çizilse de, söz konusu sürecin nasıl ele alınabileceğine ilişkin çok sayıda tartışma ortaya çıkmıştır. "Geleneksel toplum", "feodal toplum" ve "modern toplum" kavramlarının da tekrardan gözden geçirilmesinin gerektiği bugünlerde modernleşme kavramı kullanım açısından muğlaklaşmaktadır. Fakat modernleşme sürecine sonradan dahil olan toplumlara bakıldığında her birinin sürece ve kavrama ilişkin kendilerine has, özel bir anlam yüklediklerı gözden kaçırılmamalıdır. Bir toplumun iç gerçekleri o toplumdaki modernleşme ve bu modernleşmenin nasıl kabul gördüğü üzerinden okunabilir. Burada önemli olan, o toplumun "tepeden gelen modernleşme" sürecinin ne tür özelliklere sahip olduğunun anlaşılması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan toplumun hareketlenmesinin dikkatlice izlenmesidir. Türkiye'de modernleşme tartışmalarında "Batılılaşma" ve "laikleşme" çoğunlukla aynı görülmektedir ve bu çerçevede laiklik, İslam ve kadın karşılıklı bir ilişki yapısı geliştirmektedir.

Bugün Türkiye nüfusunun yüzde doksanından fazlası Müslüman olarak ifade edilmekte olup, bu nicel durumuyla Ortadoğu'da da parmakla sayılabilecek Müslüman ülkeler arasındadır. Ancak, İslam tek bir tarza sahip değildir. Türkiye kendi tarihinde, Osmanlı İmparatorluğu gibi herkes tarafından kabul görmüş büyük bir imparatorluktan, siyaset ve dinin birbirinden net biçimde ayrıldığı laik devlet anlayışına geçiş gibi İslam dünyası içinde benzerine rastlanmayan şiddetli bir dönüşümü tecrübe etmiştir. "Modernleşme" = "Batılılaşma" reformları Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu 1923 yılından yaklaşık bir asır önce başlamıştı. Ancak, bu dönemde Türk modernleşmesinin gelişimi İslam ile olan ilişkisi üzerinden değerlendirilmişti.

Türk modernleşmesinin İslam ile ayrı düzlemlerde ele alınması yoluyla sürecin ilerleyeceğini öngören Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'tür. Mustafa Kemal Atatürk, "ilerici ulus

devlet" (Arai, 1993: 165) anlayışını hedeflemiş ve bunun da temeline Batı'yı koymuştur. İslam'ı ilerlemenin önünde bir engel olarak görmüş ve siyaset ile dini ayrı düzlemlerde ele almıştır. O zamana kadarki "modernleşme" = "Batılılaşma" reformlarına siyaseti İslam'dan ayıran "laiklik" eklenmiştir. Cumhuriyetin kuruluşunun ardından 1924 Anayasası'nda yer alan "Türkiye Devleti'nin dini İslam'dır" hükmü, 1928 yılında anayasadan çıkarılmış, Batı tarzı sistemler, yasalara ve eğitim sistemine dahil edilmiştir.

Daha basit ve kıyaslayıcı bir ifadeyle, Türkiye'de laik tavır ve İslamcı tavır olmak üzere İslam'a ilişkin iki ana duruş bulunmaktadır. Mustafa Kemal Atatürk'ün öne çıkardığı tavır Türkçede laiklik olarak ifade edilmekte olup, Fransızcadaki *laïcité* kavramı üzerinden sembolize edildiği üzere, dinin kamusal ve bireysel alandaki ayrımının tamamıyla yapılması anlamına gelmektedir. Laiklik, insanların inanç özgürlüğünü temel hak olarak kabul eder. Ancak, inanç davranışlarının bireylerin hür iradesi yoluyla gerçekleşmesi ve hiç kimsenin ötekini zorlamaması gerektiğini savunur. Ayrıca, özel yaşama dahil olması gereken inancın kamusal alana dahil edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Türk laikliği, Mustafa Kemal Atatürk'ün isminden yola çıkılarak "Kemalizm" olarak ifade edilmektedir. Laiklik anlayışı içerisinde koyu tona sahip olanlar Kemalistlerdir. Kemalistler de elbette Müslüman olduklarına dair bir bilince sahiptirler, ancak namaz, oruç gibi İslam dininin yükümlülükleri yerine getirmek konusunda istekli, hevesli olmayanların sayısı fazladır.

Buna karşın, inancını yaşama noktasında bireyin "kamusal" alanı ile "bireysel/özel yaşam" alanının birbirinden ayrılmasını kabul etmeyenler de bulunmaktadır. Sosyal yaşamın tamamını yöneten gerçek İslam'a dönüşü savunan bu grup İslamcılardır. İslamcılar, uç noktada, şeriatın (İslam kanunlarının) canlanmasını ve resmi olarak toplumun temeline oturtulmasını amaçlamaktadırlar. İslamcı yaklaşım, İslam'ın sadece inanarak yükümlülüklerin yerine getirildiği bir din olmadığını, doğru inanışın davranışlar yoluyla somut olarak yansıtılması gerektiğini savunur. Bu nedenle de, Kemalistlerin çoğunun Müslüman olduklarını söylemelerine rağmen namaz ve oruç gibi yükümlülükleri yerine getirmemelerini eleştirir.

Bahsi geçen bu iki ana duruş arasındaki uyuşmazlık, ahenksizlik kadının varoluşu ve yaşam tarzını merkezine alan tartışmalarda daha net biçimde ortaya çıkmaktadır. Kadının varoluşu ve yaşam tarzı, örtü *(veil)* örneğinde de olduğu üzere, İslam'ın temel başlıkları arasındadır. Türk modernleşmesi laik kesim tarafından kadının erkekle eşit şekilde toplumsal hayata katıldığı, hatta kadının örtüsünü çıkardığı bir adım olarak görüldü. Kurucu Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk, 1926 yılında Türk kadınına seçme ve seçilme hakkını vererek kadının toplumsal hayata katılımını güçlendirdi. Hem laikliği hem İslamcı yaklaşımı savunanlar için kadının varoluşu ve yaşam tarzı, kendi pencerelerinden savundukları görüşleri en açık şekilde yansıttıkları bir tür sembol olmuştur.

Son yıllarda, kadını merkez alan söylemler üzerinden Türk modernleşmesini irdeleyen akademik çalışmalar artmaktadır. Bu çalışmalardan bir tanesi, Türkiye'de kadının modernleşme sürecinin başından itibaren "siyasi söylem"in bir malzemesi olduğunu ifade etmektedir (Kandiyoti, 1989). Yine farklı bir çalışmada, Türk kadınının "modernleşme sürecinin mihenk taşı" olduğu ifade edilmektedir (Göle, 1991). Bu çalışmalar, kadının varoluşu ve yaşam tarzını tartışma çerçevesinin dışarıda bırakarak modernleşmenin tartışılamayacağını gösteren önemli önermelerdir.

Ancak, Türk modernleşmesi ve kadın ilişkisine odaklanmış halihazırda devam eden bu tartışmalarda gözden kaçırılan bir kadın grubu daha bulunmaktadır; bu da köydeki kadındır. Köydeki kadın Kemalist pencereden "eğitimsiz", "geri kalmış"; İslamcı pencereden ise "dini açıdan bilinçsiz", sadece "geleneksel", "örfi" anlamda İslam'ı yaşayan olarak nitelendirilmektedir. Kırsaldaki kadınlar adeta Türk modernleşmesiyle hiç ilgisi olmayan bir grup olarak konumlandırılmaktadır.

Acaba köydeki kadınlar modernleşmedi mi? Kırsaldaki kadın için modernleşme ne anlam ifade ediyor olabilir? Kırsaldaki kadının varoluşu ve yaşam tarzı üzerinden Türk modernleşmesi nasıl görünüyor? İşte bu sorulara yanıt verebilmek için, Türk modernleşmesi ve kadın üzerine yapılagelmiş tartışmaları gözden geçirmek gerekmektedir. Diğer bir deyişle bu çalışma, kırsaldaki kadının güncel durumunu çözümleyen Türkiye'deki kadın çalışmaları ve kadının varoluşu ve yaşam

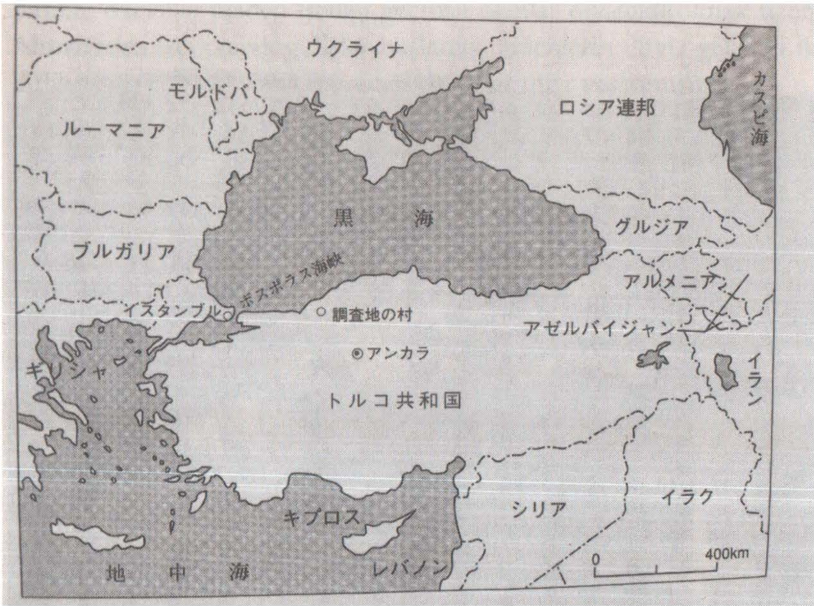
tarzı üzerinden Türk modernleşmesine ilişkin çalışmalar olmak üzere iki ana ayak üzerine oturtulmaktadır.

Bu bağlamda ilk olarak ulusal seviyede kadın ve Türk modernleşmesi üzerine yapılan tartışmalar gözden geçirilecektir. Sonrasında ise, Türk modernleşmesi ile iç içe geçmiş İslam'ın kırsala nasıl yansıdığı ele alınacaktır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ise, kırsaldaki kadının durumu birçok farklı boyutuyla çözümlenecektir. Son olarak, kırsaldaki kadının toplumsal değişim süreci ile olan ilişkisi ele alınacak ve köyü bir çıkış, bir hareket noktası yapan dinamik kadının varoluşu ve yaşam tarzı tartışılacaktır.

Bu yolla, ulusal boyuttaki ideolojileştirilen kadın imgesi ile daha yerel olan kırsaldaki kadın karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Tartışma sadece karşılaştırmayla sınırlı kalmayacak, laikliği benimsemiş İslam toplumu olan Türkiye'nin modernleşmesine kırsaldaki kadın üzerinden ışık tutarak modernleşme tartışmalarına da bağlanacaktır. Ancak bu çerçevede genel bir modernleşme-kadın tartışmasının oluşturulabileceği düşünülmektedir.

Türkiye kırsalındaki kadın nüfusu 1989 yılında toplam kadın nüfusunun % 51'ini oluşturmaktaydı. 1927 yılındaki % 77'lik orana kıyasla bir düşüş görülse de (Devlet İstatistik Enstitüsü, 1991), hâlâ toplam kadın nüfusunun yarısından fazlasını kapsamaktadır. Ancak bu olgu, yaşanılan bölgenin iklim, geçim ve kalkınma düzeyine göre farklılık göstermektedir. Bu çalışmada kullanılan araştırma verileri Ekim 1991 ile Mayıs 1992 arasındaki süreçte İstanbul'da ve Haziran 1992 ile Haziran 1993 arasında Zonguldak'a bağlı M Köyü'nde[1] bizzat şahsım tarafından elde edilmiştir.

1 Japonya'da kültürel antropoloji alanında yapılan çalışmaların çoğunda yer adları (çalışma sahaları) takma isim kullanılarak, kısaltılarak ya da kodlanarak metne aktarılmaktadır. Orijinal metinde de yer ve kişi adları özel bir durumu olmadığı müddetçe takma isim, kısaltma ya da kodlama kullanılarak ile ifade edilmiştir. Buna bağlı olarak, Türkçe çevirisinde de bu prensibe uyularak ilgili kısımlar orijinal metinden olduğu gibi aktarılmıştır. (ç.n.)



Şekil 1 Türkiye Cumhuriyeti'nin Konumu ve Çalışma Sahası M Köyü

M Köyü Batı Karadeniz bölgesinde bulunmaktadır. Kömür madeni işçiliği ve Almanya'ya işçi göçüne bağlı olarak ekonomik refahın arttığı ve gündelik yaşamın değiştiği bir köydür. Türkiye'nin kuzeybatısında bulunan bu yöre görece ekonomik refaha ve siyasi istikrara sahiptir. Saha çalışmamızı sürdürdüğümüz 1992-1993 yılları arası dönem Türkiye'nin doğusunda PKK'nın terör eylemleri yoğun olduğu sıkıyönetim dönemiydi. Görece ekonomik refahın ve siyasi istikrarın bulunduğu bu köyün ele alınması, Türk modernleşmesini kırsaldaki kadın üzerinden okumayı temel amaç edinmiş bu çalışma için daha uygun olacaktı.

Yine, çalışma içerisinde kullanılan Türk lirası bedelleri saha araştırmasının yapıldığı döneme ait değerlerdir. Türkiye'de enflasyon çok yüksektir ve örneğin M Köyü'ndeki saha çalışmasını sürdürdüğümüz 1992 yılından 1993 yılına kadarki bir senelik sürede Türk lirasının döviz karşısındaki değeri yarı yarıya düşmüştür. Çalışma içerisinde geçen Japon yeni söz konusu dönemin kur oranlarına uyarlanarak metin içerisinde kullanılmıştır.



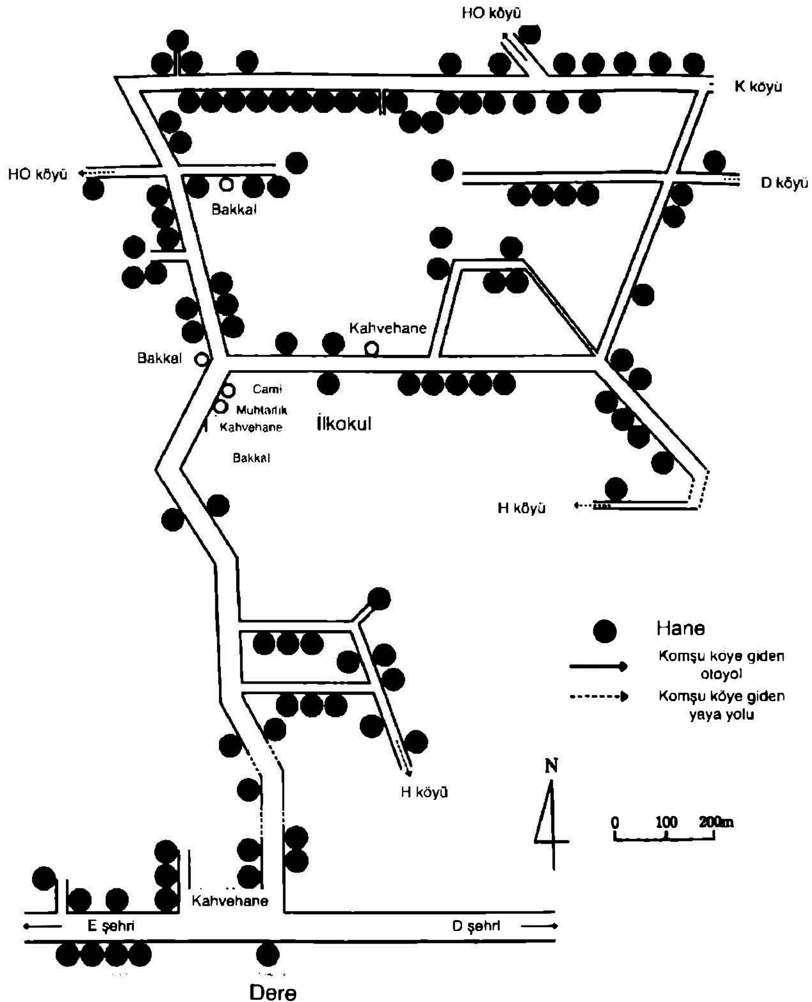
M Köyü'nden Bir Görüntü

M Köyü'ne Genel Bakış

Burada adı geçen M Köyü, günümüzde (1993 yılı) nüfusu 477, hane sayısı 86 olan bir dağ köyüdür. Türkiye Cumhuriyeti içerisinde orta ölçekli bir köy denilebilir. İdari açıdan Batı Karadeniz bölgesindeki Zonguldak iline bağlıdır (bkz. Şekil 1). Zonguldak ili ise Türkiye'nin kuzeybatısında bulunmaktadır. Türkiye genel bir ifadeyle, geri kalmış doğu bölgesi ile gelişmiş batı bölgesi olmak üzere iki ana bölgeye ayrılmaktadır. Bu ekonomik gelişmeye dayalı ayrım içerisinde Zonguldak batıdaki gelişmiş bölgede yer almaktadır.

Zonguldak'ta kömür madenciliği oldukça gelişmiştir ve 20. yüzyıl başlarından itibaren çok sayıda M Köyü sakini de maden işçisi olarak çalışmış ve çok erken dönemlerden itibaren bu yörenin halkı tarım geliri haricinde maaşlı yaşamı tecrübe etmiştir. Ayrıca, 1961 yılından sonra Türk ve Alman hükümetleri arasında imzalanan anlaşma ile

birlikte özellikle maden işçiliği geçmişi olanlar öncelikli olmak üzere Almanya'ya işçi olarak gidişler başlamış, gidenlerin döviz gelirleri ile birlikte köyün gündelik yaşamında da değişimler yaşanmıştır.



Şekil 2 M Köyü Krokisi

Köyün dahil olduğu Karadeniz Bölgesi, Türkiye içerisinde de yağış miktarı açısından oldukça yüksek ve yeşili yoğun bir bölgedir. Japonya'yla aynı şekilde dört mevsime sahiptir. İlkbaharda yeşille kaplanan, yaz aylarında güneş ışığının çok güçlü olduğu, sonbahar döneminde dağların rengârenk olduğu, kışın ise karla kaplandığı bir bölgedir. Kış aylarında kar yağışlarıyla birlikte ulaşımın durduğu zamanlar da görülmektedir. Karadeniz Bölgesi köylerinin büyük bölümü dağların eğiminden faydalanılarak oluşturulmuş dağınık köylerden oluşmaktadır. Evlerin büyük bölümü iki katlı olup, alt kat ahır ve mısır, odun depolama yeri olarak, üst kat ise insanların yaşam alanı olarak kullanılmaktadır. Mahsul olarak buğday, mısır, lahana, baklagiller başta gelmektedir. Bugün ailenin tüketimine yönelik mahsul yetiştiriciliği daha fazladır ve piyasaya, pazara ürün yetiştirilmemektedir. Tarım işleri genel olarak kadının üzerindedir. Çok sayıda kişinin yardımına ihtiyaç duyulacak tarzda büyük çaplı işler yapılmamaktadır. Besicilik çok fazla değildir. Süt sağımı amaçlı inek ve yumurta amaçlı tavuk beslenmekle birlikte, onlarca baş keçi ve koyuna sahip hane sayısı sınırlıdır. M Köyü sakinleri kendilerini çiftçi olarak tanımlamaktadır. Şehirde sıklıkla işitilen Orta Asya'dan gelen göçebe milletin soyundan gelindiğine ilişkin bilinç M Köyü sakinlerinde çok zayıftır. Ayrıca, atalardan aktarılan gelenek pek görülmemekte, geçmişe ilişkin ilgi ve düşkünlük bulunmamaktadır. Tüm ailelerin toprağı vardır. Toprak sahibi ile maraba ilişkisi pek görülmez. Toprağı olmayan köylü neredeyse yoktur. Toprağa ilişkin ekonomik bir bağlılık ilişkisi görülmemektedir. Köy muhtarı dört senede bir köylüler tarafından doğrudan seçilmektedir.

M Köyü, coğrafi olarak oldukça ıssız sayılabilecek bir yerdedir. Komşu köylere ulaşım yaya olarak yaklaşık 30 dakika ile 1 saat arasındadır. Yakın ilçe merkezine ulaşım üç adet minibüs ile sağlanmaktadır. 1993 yılı itibarıyla, sadece köyün bakkalında telefon bulunmaktadır. Elektrik köye 1983 yılında gelmiştir. Her mahalle kendi su şebekesini kullanmaktadır. Hâlâ ortak kuyudan su pompalamak yoluyla eve su taşıyan haneler de bulunmakla birlikte, artık çoğu hane su şebekesinden yararlanmaktadır. Tesis olarak, cami, ilkokul, muhtarlık ve bunlar dışında üç adet bakkal ile üç adet köy kahvesi bulunmaktadır (bkz. Şekil 2).

2. BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ VE KADININA İLİŞKİN TARTIŞMALAR

Başlarken

Bu bölümde, "modernleşme" ve kadının varoluşu, yaşam tarzına ilişkin Türkiye'ye özgü toplumsal koşulları özetledikten sonra, kadının yaşam tarzı içinde de özellikle "açık" ve "kapalı" sınıflandırmalarını irdeleyerek günümüz Türkiye'sindeki ve özellikle kırsaldaki kadının yerini tartışmaya çalışacağız.

Müslüman kadınların saçlarını saklamaları amacıyla başlarına örttükleri nesneye genel olarak örtü *(veil)* adı verilir. Ancakşekil açısından Türkiye'de kullanılan başörtüsüne *(scurf)* daha yakındır. Bu nedenle, çalışma içerisinde günümüz Türkiye'sinde kullanılan örtü eşyasını ifade etmek için "başörtüsü" *(scurf)* kelimesi; İslam dünyasının ortak sembolü olarak ise "örtü" *(veil)* kelimesi kullanılacaktır. Türkiye'de laiklik ve kadın ilişkisi hakkında özellikle öne çıkan bir dönemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarından Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk'ün laiklik politikalarına kadar olan dönemi tartışmanın odak noktası yaptıktan sonra "açık" ve "kapalı" kavramları üzerinden bugünün Türk kadını ele alınacaktır.

Türkiye'de Laiklik ve Kadın

Türkiye bugün nüfusunun yüzde doksanından fazlası İslam dinine mensup olan Ortadoğu coğrafyasının önemli ülkelerinden biridir. Ancak Türkiye'nin diğer İslam toplumlarından farkı, gücünün etkisinde

kaldığı laikliktir. Burada ele alınan "laiklik" kavramı, Türk modernleşme tarihi üzerine çalışan Masami Arai'nin "İslam'ın devlet ve toplum üzerindeki etki ve idare gücünün görece azalması" tanımlamasını temel alır (Arai, 1993: 160).

Türkiye, herkesin lider olarak kabul ettiği Osmanlı İmparatorluğu'ndan 1923 yılında cumhuriyet sistemini temel alan laik devlet anlayışına doğru geçiş yapan, İslam ülkeleri arasında siyaset ile din ilişkilerini net biçimde ayıran yegâne ülke olarak bilinmektedir. Ancak, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurarak İslam dinini devlet kontrolü altına almıştır. Bu sebeple, Türkiye'deki laiklik anlayışı Batı'daki "devlet ile kilisenin ayrılması" ile farklılaşır. Ayrıca, Türk modernleşmesi 18. yüzyıldan bu yana ordu, eğitim ve diğer alanlar "Batılılaşma" devrimlerine dayalı olarak şekillenmektedir ve Arai aynı kavramsal çerçeve içerisinde bu süreci de laiklik olarak tanımlamaktadır. Diğer bir deyişle, Türk modernleşmesi en baştan itibaren İslam ile karşılıklı konumlanmaktadır.

19. yüzyılın sonlarında Batılı değerler, fikirler ve yaşam tarzı özellikle Avrupa'da eğitim gören bürokrat, asker ve aydınlar tarafından Türkiye'ye getirilmeye başlanmıştır. Bu yeni değerler kadını da ilgilendiriyordu. Bu kişiler, kadının eğitim alması ve aydınlanmasına bağlı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun "modern vatandaş"ını yetiştirecek olan annelerini, yani "medeniyetin beşiği"ni yaratmayı savunuyorlardı (Sirman, 1989: 5). Bu sebeple de, geleneksel görücü usulü evlilik, birden fazla kadınla evlenme, haremlik-selamlık gibi olgu ve kavramları yeniden gözden geçirmeye çalıştılar. 20. yüzyılın başlarındaki Jön Türkler Devrimi ile birlikte ortaya çıkan İkinci Meşrutiyet (1908-1919) döneminde, her ne kadar İstanbul ile sınırlı da olsa, kadınlar tarafından birçok dergi yayımlanmış, kadınların toplumdaki yerinin yükseltilmesine ilişkin tartışmalar gerçekleştirilmiştir.

1894 yılında, elit sınıftan kadınların çıkardığı "Modern Müslüman Kadın" adlı kitap Fransızca olarak basılmıştır (Şeni, 1990: 43). Bu kitapta yazar Batılı ve geleneksel kıyafetleri karşılaştırarak, bunların iyi ve kötü taraflarını tartışmaktadır. Yine aynı eserde, "evde köle kullanımı" ve "çokeşlilik" de ele alınmakla birlikte ana tartışma başlığı olarak "kadının kıyafeti" kullanılmaktadır. "Modern Müslüman Kadın" baş-

lığı altında kadının kıyafetinin bu kadar ağırlıklı biçimde ele alınması, kadının varoluşu ve yaşam tarzının, onun kıyafetinin "modern" olup olmamasıyla derin bir ilişkide olduğunu göstermektedir.

Bu şekilde, kadının toplumdaki varoluşu ve yaşam tarzı 19. yüzyıldan itibaren Batılılaşma reformlarını icra edenler tarafından tartışılagelmiştir. Ancak, kadının statüsünün kökten değişimi 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti kurucusu Mustafa Kemal Atatürk tarafından gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyet öncesi reformlar İslam'ı temel alan bir yaklaşıma sahipken, Mustafa Kemal bu bağlamda İslam anlayışını bir kenara koymaya çalışmıştır. Bu sebeple de gerçekleştirdiği devrimler "Türk Devrimi" olarak adlandırılmıştır. Mustafa Kemal Atatürk Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş normlarının temeline Batı'yı koyarak İslam yaklaşımı ile ayırmaya çalıştı. Ona göre İslam geri kalmışlığın sembolüydü (Arai, 1993: 165). Mustafa Kemal, İslam dinini tamamıyla yasaklamış değildi. Sadece, İslam dinini bireyin inancını "özel" yaşam içerisinde özgürce yaşayabileceği bir çerçeveyle sınırlayıp, dinin devlet ve siyaset gibi "kamu" alanı ile olan ilişkisini reddetmiştir. Masayuki Yamauchi, Türk laikliğini sekülerizm olarak adlandırmaktadır. Yamauchi, Türkiye'nin seküler ruhunu Avrupa'nın dini anlayışı ile karşılaştırarak şu şekilde ifade ediyor. *"Seküler sistem altındaki İslam, Fransız Devrimi sonrasında evrenselleşen bireyin dini bilincinin bireysel olma özelliği ile ortak noktalara sahiptir. Ancak Protestan anlayış ile ayrıştığı nokta, devletin bizzat dini reformlara müdahil olması noktasıdır"* (Yamauchi, 1983: 184).

1924 yılında, İslam dünyasının en yüksek otoritesi olan Halifelik kaldırıldı, Osmanlı Hanedanı üyeleri yurtdışına gönderildi. Aynı zamanda şeriat mahkemeleri ve dini bilgin yetiştiren okulların kapatılmasıyla adalet ve eğitim sistemlerinde laikleşme tesis edilmeye çalışıldı. 1925 yılında tekke ve zaviyelerin kapatılması, fesin kullanımının yasaklanması, miladi takvime geçiş gerçekleştirildi. Çoğunluğun Müslüman olmasından yola çıkılarak 1924 Anayasası'na konan "Türkiye Devleti'nin dini İslam'dır" hükmü 1928 yılında kaldırılmıştır. Yine aynı yıl, harf devrimi ile İslam dünyası ile bağlantı noktası olan Arap alfabesi kaldırılarak yerine Türk alfabesi kabul edilmiştir. Bununla bir-

likte 1941 yılında İslam dünyası ile bağların inceltilmesi amaçlanarak Arapça ezan yasaklanmıştır. (Bu yasak 1951 yılında kaldırılmıştır.)

Batılılaşmayı hedefleyen Mustafa Kemal Atatürk'e göre kadının özgürleşmesi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kalan İslami izlerin silinmesi için bir araçtı ve ulus devletin inşası ile laikliğin tesisini amaçlayan çok daha geniş bir siyasal stratejinin önemli bir ayağıydı (Kandiyoti, 1991: 38). Mustafa Kemal Atatürk, 1926 yılında İsviçre Medeni Kanunu'nu temel alarak tek eşle evlilik esasını da içeren Türk Medeni Kanunu'nu oluşturdu. Ayrıca, eğitimde kadın erkek herkese fırsat ve imkân eşitliği ve 1934 yılında kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakları sağlandı. O dönem yurtiçinde ve yurtdışında diktatörlük eleştirileri almaya başlayan Mustafa Kemal Atatürk'ün kadınlara bu kadar erken bir tarihte yasal seçme ve seçilme hakkı tanıyarak Almanya'da doğan faşist hükümetten farklılaşmayı ve Avrupa'ya Türkiye'nin demokratik bir devlet olduğunu göstermeyi amaçladığını ifade eden araştırmacılar da bulunmaktadır (Tekeli, 1981: 298). Demokrasi Batılılaşmanın siyasi ayağıdır. Batı tarzı demokrasi Türkiye'de tek bir amaç doğrultusunda önemsenmiştir (Hotham, 1983: 92). Bu amaç içerisinde kadının toplumdaki yeri demokratikleşmenin sembolü olmuştur.

Mustafa Kemal Atatürk, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan hemen sonra gerçekleştirdiği birçok konuşmasında muasır medeniyete ulaşmaya sıklıkla vurgu yapmıştır. Mustafa Kemal Atatürk'e göre muasır medeniyet Batı medeniyetidir ve buna ulaşma da "Batılılaşma" kavramı ile aynı anlamdadır. İslam'ın yerine Türklerin kimliğini (aidiyet bilincini) destekleyen etmen olarak Türk milliyetçiliği vurgulanmıştır. Somut olarak bu yaklaşım, İslam öncesi Orta Asya dönemi Türk kültürünün yeniden değerlendirilmesi olarak ifade edilebilir. Ancak, milliyetçiliği öne çıkaran Mustafa Kemal Atatürk'ün amacı sadece Türk milletinin ne kadar üstün bir millet olduğunu vurgulamak değildi. Onun ötesinde, İslam'dan önce halihazırda yüksek bir medeniyete sahip olan Türklerin 20. yüzyılda İslam'dan bağımsız olarak muasır medeniyete ulaşmayı (yani Batılılaşmayı) gerçekleştirebileceğine yönelik bir vurguydu. Bu milliyetçilik vurgusu kadına da vurgu yapıyordu. Erkek ile eşit ve güçlü Türk kadını imgesi yaygınlaştırılıyordu. İslam'ın feodal kısıtlamalarından sıyrılan "yeni bir kadın" modelini ortaya çı-

karmayı isteyen Mustafa Kemal Atatürk, komşu İran'da olduğu gibi örtü yasağı benzeri uygulamalara başvurmadı. Ancak, örtü takmayan Batı Avrupa'nın kıyafetlerini giyen kadınlar ile halkın önüne çıkarak doğal süreç içerisinde bir tür norm oluşturmaya çalıştı (Kandiyoti, 1990: 347).

Örtünmeyen kadınların toplumun önüne çıkması demek, kadının kıyafeti ile haremlik-selamlık gibi İslam'ın "feodal kısıtlamalarından" kurtulması anlamını taşıyordu. Mustafa Kemal Atatürk, kadının eğitiminin önemini güçlü bir şekilde vurguluyordu. Bir konuşmasında geçen "onlar yüzlerini dünyaya göstersinler ve gözleriyle dünyayı dikkatle görebilsinler" ifadeleri oldukça anlamlıdır (Tekeli, 1981: 297). Kadının dünyayı görmesi kadının eğitimini ifade etmekte, dünyanın kadının yüzünü görmesi ise İslam'ın sembolü olan örtüyü takmamış kadını, diğer bir ifadeyle Türk kadınını İslam'dan bağımsız biçimde konumlandırmaya bir atıf olarak değerlendirilebilir. Diğer bir ifadeyle, kadınlar eğitim sayesinde İslam'dan uzaklaşacaklardır.

Diğer yandan, Mustafa Kemal Atatürk'ün bu laiklik politikasının tüm Cumhuriyet hükümetleri tarafından aynen ve yekpare biçimde uygulandığı da söylenemez. 1938 yılında Atatürk'ün erken vefatı ve sonrasında 1945 yılında çok partili sisteme geçişe bağlı olarak 1950 yılında siyaset sahnesine çıkan Demokrat Parti'nin İslam'ı siyaseten kullanması, yine 1970 yılında kurulan koalisyon hükümetinde gücünü artıran İslami parti Milli Selamet Partisi gibi siyasi aktörlerin öne çıkışıyla birlikte Mustafa Kemal Atatürk'ün yaşadığı dönemdeki durum ile büyük farklılaşma göze çarpar. Ancak, Mustafa Kemal Atatürk'ün önderliğini benimseyen ordunun "laiklik" anlayışından uzaklaşan hükümetlere 1960, 1971, 1980 yıllarında üç kez askeri darbe yoluyla müdahalesi ve Mustafa Kemal Atatürk'ün anlayışını benimseyen köklü bir kitlenin varlığı nedeniyle bugünün Türkiye'si diğer İslam toplumlarına kıyasla laikliğin sürdüğü, örtünmeyen kadınların çok olduğu bir ülkedir.

Bu noktadan itibaren Mustafa Kemal Atatürk'ün laiklik anlayışının oturduğu Türkiye'deki kadın profilini farklı açılardan ele alalım. İlk olarak, bu bölümde halkbilim kavramı olarak "açık" ve "kapalı" kavramlarından başlayalım.

"Açık" ve "Kapalı" İkiliği

Mieko Miyaji, *"Örtünün Sakladıkları ve Gösterdikleri"* adlı makalesinde İslam toplumlarında kadının örtünme davranışını kolektif temsil üzerinden ele almıştır. Bu davranışın temelinde İslam öğretilerinin, iklimsel koşullara uyum sağlama motivasyonun ve biçimbilimsel yaklaşımın olduğunu yorumladıktan sonra toplumsal yapı ile olan ilişkisini yapısalcı ve işlevselci bakış açılarından ele almanın önemini vurgulamıştır. Dahası, Kuzey Afrika uzmanı Fransız halkbilimci Germaine Tillion'un, örtünme eyleminin İslam toplumlarına kıyasla Akdeniz toplumlarının bir sembolü olarak görüldüğüne ilişkin tartışmasını çalışmasına taşımıştır (Miyaji, 1987: 350-356). Türkiye, Doğu Akdeniz'de bulunmaktadır ve bu tartışma da oldukça ilgi çekicidir. Ancak, burada örtü olgusunun kendisine değil, örtünüp örtünmemenin bugünün Türk toplumunda nasıl bir anlama sahip olduğuna odaklanılacağı için, örtünmeye ilişkin kadınların kendi söylemlerine ağırlık verilecektir.

Mısır'daki örtü kullanımı hakkında Kazuo Ootsuka'nın şu şekilde bir yorumu bulunmaktadır. *"Örtünün kullanımının doğruluğuna ilişkin İslami tartışmalarda bir karmaşıklık vardır. ...... ancak, burada önemli olan, ... İslami kıyafet giyen söz konusu kişinin bu yolla daha İslami bir davranış gerçekleştirdiğine kanaat getirmesi ve çevresi tarafından 'dini bütün' bir kişi olarak görülmeyi beklemesidir"* (Ootsuka, 1989: 261).

Türkiye'de örtünme gerekliliğini savunan insanlar, diğer İslam ülkeleriyle aynı şekilde İslam dininin kutsal kitabı olan Kuran'ı ve hadisleri temel almaktadırlar. Bu da Nur Suresi'nin 31. ayetidir[1]. *"Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler"* (Nur Suresi 31). *"Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler"* (Ahzab Suresi 59).

---

1 Japonca orjinal metinde kullanılan ayet çevirisi İzutsu Toshihiko'nun Japonca Kuran çevirisi olup, Japonca metin (ayet) Türkçeye çevirilirken Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuran-ı Kerim Portalı temel alınmıştır. (ç.n.)

Günümüz Türkiye'sinde başını örtmeyen kadınlar için "açık" ifadesi; başörtüsü ve benzeri örtü takarak saçını kapatan kadınlar için ise "kapalı" ifadesi kullanılmaktadır. "Açık" da "kapalı" da gündelik Türkçede sıklıkla kullanılan sıfatlardır. Açık sıfatı örneğin kapının açık olması, kapalı kelimesi ise dükkânın kapalı olması gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Aynı şekilde, kadının saçlarını gizlemesi veya gizlememesi durumunu tasvir etmek amacıyla da açık ve kapalı sıfatları kullanılmaktadır. Kadının saçını gizlemediği durumu tasvir etmek amacıyla kullanılan "açık" kelimesi, halihazırda "başı meydana çıkan" (başı açık) şeklinde kullanılırken, baş kelimesinin zamanla kullanılmamaya başlamasıyla "açık" olarak kullanılır hale gelmiştir. Yine, açık sıfatının fiil hali olan "açmak" fiili de başı açmak şeklinde bir ifade biçiminde kullanılmakta olup, kafadaki saçın gözükür halde olması durumunu ifade etmektedir.

Türkiye'de en sık kullanılan sözlüğü Türk Dil Kurumu'nun yayımladığı Türkçe Sözlük (1988) incelendiğinde, "Açık" kelimesinin *1) açılmış, kapalı olmayan, kapalı karşıtı, 2) Engelsiz, serbest, 3) Örtüsüz, çıplak* şeklinde açıklandığı görülmektedir. Yine örnek cümle olarak ise, "örtüsüz baş" ifadesi geçmektedir. Bu kadınları işaret eden bir ifadedir. Ayrıca aynı başlık altında *"12) Sevişme sahnelerini bütün çıplaklığıyla anlatan (kitap, resim, film vb.)"* açıklaması da görülmektedir. "Kapalı" kelimesinin açıklamasında ise, *1) Kapanmış olan, 2) Geçilmez durumda olan, 3) Çalışma süresi sona ermiş (iş yeri)*, ve en son olarak *4) Başı örtülü (kadın)* açıklamalarıyla cinsiyet farklılığını açıkça vurgulayan ifadeler görülmektedir.

Ancak, aynı sözlüğün 1945 yılı tarihli ilk basımında, "açık" başlığı altında aynı açıklamalar bulunmakla birlikte, "kapalı" başlığı altında özellikle kadınların durumunu işaret eden (1988 yılındaki "Başı örtülü 'kadın'") açıklaması bulunmamaktadır. Sadece *"dış çevreyle ilişki içerisinde olmayan"* anlamında *"kapalı çevrede yetişmek"* örneği kullanılmaktadır. Bu örnekte ise bir cinsiyet belirten ifade görülmemektedir. Son basım (1988) ile aynı içeriğe sahip olan açıklamalar ise 1955 yılındaki ikinci baskı sonrasındaki baskılara eklenmiştir. "Kapalı" kelimesinin kadınların kapalı olması durumunu ifade eden bir sıfat olarak kabul edilmesi zaman almıştır. Söz konusu döneme ait sözlüklerin

tamamı tarafımızca incelenmediği için keskin bir ifade kullanamasak da, dönemin en yaygın sözlüğü olan *Türkçe Sözlük* içerisinde kullanılan "kapalı" kelimesinin "zaman içinde yaşadığı farklılaşma" dikkat çekicidir.

Başörtüsünü takmamış olma durumu ile başörtüsünü takmış olma durumunu anlatan diğer bir ifade ise "örtü" kelimesidir. "Örtüsüz" kelimesi başörtüsünü takmamış, "örtülü" ise başörtüsünü takmış olma durumunu anlatan daha somut bir ifade türüdür. Ancak, basitçe şekilsel durumu niteleyen bu ifadeye kıyasla "açık" ve "kapalı" ifadeleri gündelik yaşantıda daha sık kullanılan ifadelerdir. Dahası, bu açık-kapalı ifadeleri, çalışmanın ilerleyen aşamalarında da anlaşılacağı üzere sadece şekilsel bir durum tasvirinden öte anlamlara da sahiptir.

Bir kadının "dindar" olup olmadığı sorulacağı durumda, öncesinde o kadının "açık" mı "kapalı" mı olduğu sorulur. Bir dergide zorunlu eğitim dahilinde din bilgisi derslerinin sınırını aştığına ilişkin bir eleştiri yazısı vardı. Bu yazıda, İstanbul'da bulunan bir lisedeki din bilgisi dersini veren erkek öğretmenin ilk derste öğrencilere "anneniz açık mı kapalı mı" diye sorduğunu ve "açık" yanıtını aldığı öğrencileri dersten bırakırken, sadece "kapalı" yanıtını veren öğrencilerin dersten geçirdiği iddia ediliyordu. Bu erkek öğretmen "açık" kadınları "dindar olmayan", "kapalı" kadınları ise "dindar" olarak değerlendiriyordu.

Aksi örnekler de görülmektedir. Türkiye'de devlet okullarında kadın öğretmenlerin ve öğrencilerin başörtüsü takması yasaktır. Çalıştığı ilkokulda genç bir kadın öğretmenin özel yaşamında örtündüğünü öğrenen bir başka kadın halk eğitim görevlisi, başını örten öğretmen için *"O hoca kapalıymış yahu..."* diyerek hayal kırıklığını ifade eder. Bu ifadeyi kullanan kadın halk eğitim görevlisi gözüyle bakıldığında da kapalı öğretmen "ilerici" değildir.

Bu şekilde kadını iki sınıfa ayıran açık ve kapalı kelimeleri erkekler için kullanılmamaktadır ve bu bağlamda kullanılan başka ifade de bulunmamaktadır. Kadınlar bu iki karşıt ifade üzerinden ayrıştırılmakta ve sadece kadınlar bu dikotomi çerçevesinde tartışılmaktadır. Ayrıca, açık ve kapalı ifadeleri bireylerin kendilerinden çok karşılarındaki kişiyi tanımlarken kullandıkları ifadelerdir.

Özetle, açık (yani saçını gizlemeyen) ve kapalı (yani saçını gizleyen) şeklinde bir dikotomi oluşmuştur. Bu durumun değerlendirmesi ise kimin bu durumu tanımladığına göre değişmektedir. Bu ikiliği temel alarak gerçekte kadınların dünyasını mercek altına alalım.

"Açık" Olarak Nitelenen Kemalist Kadınlar

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk'ün sisteme dahil ettiği laiklik politikalarını destekleyenler Kemalizm destekçileri, diğer bir deyişle Kemalist olarak adlandırılmaktadır. Bu kesim içerisinde, kadınlara yasal anlamda birçok hakkın verilmesini sağlayan Mustafa Kemal Atatürk'ü kadınları en iyi anlayan kişi olarak gören kadınlar çoğunluktadır. Bu kadınlar, Mustafa Kemal Atatürk'ün vurguladığı İslam'ın kamusal alandan ayrılması ve özel yaşam alanı ile sınırlı kalması fikrini savunmaktadırlar. Bireylerin inançlarını herhangi bir otoritenin baskısı olmadan kendi vicdanlarında yaşamaları gerektiğini savunmaktadırlar. Bu kadınlarda "Müslüman" bilinci bulunmakla beraber, İslam dininin zorunlu kıldığı beş vakit namaz gibi farzları coşkuyla yerine getirenlerin sayısı fazla değildir. İslam'ın feodal kısıtlamalarından sıyrılarak kamusal alana çıkmayı "modernleşme" sürecinin bir delili olarak gören Mustafa Kemal Atatürk'ün düşüncesindeki gibi, dışarıya doğru "açılmakta" olan "açık"lardır. Kemalistler geleneksel olarak, asker, entelektüel ve yazarlar arasında fazladır (Hotham, 1983: 56). Özellikle askerler kendilerini, Mustafa Kemal Atatürk'ün de asker kökenli olması sebebiyle, laik Cumhuriyet düzeninin koruyucusu olarak görmektedir. 1960, 1971 ve 1980 yıllarında üç kez gerçekleşen askeri darbenin sebebi olarak da Atatürk'ün gösterdiği yoldan sapılmasını göstermişlerdir. Asker eşlerinin çoğu başörtüsü takmadığı için "açık"tırlar.



Bir Okuldaki Öğretmenler

Mustafa Kemal Atatürk'ün kapsamlı bir şekilde oturttuğu eğitimde laikleşmenin sonucunda, Türkiye'de doktor, avukat, üniversite hocası, devlet memurluğu gibi uzmanlık alanlarında geniş bir kitleden birçok kadın iş yaşantısına dahil olmuştur. Özellikle hukuk ve tıp alanlarındaki duruma ilişkin ayrıntılar için Öncü'nün çalışması (Öncü, 1981: 181) önemlidir. Türk örgün eğitim sistemi cinsiyet eşitliğine dayanır ve okul içerisinde öğretmen ve öğrencilerin başörtü takması yasaktır. Eğitim görmek "açık" olmayı beraberinde getirir. Laik eğitim sistemini başarıyla tamamlayan bir Kemalist kadın öğretim elemanı İslamcı erkek öğrencilerin cuma günü ders, sınav yapılmamasına yönelik isteklerine karşı *"ders çalışma iyi bir şey değil mi? Cuma günü ders çalışınca, bunu Allah da kabul edecektir"* diye yanıt verince öğrencilerin geri adım attıkları söylenir.

Bu şekilde Kemalist kadınlar, İslam'ı reddetmemekte, kendi bakış açılarına göre yorumlamaktadırlar. Şimdi vereceğimiz örnekteki kadın da aynıdır. İstanbul'da bir okulda öğretmenlik yapan otuz yedi yaşındaki bir kadın kendisini Kemalist olarak tanımlamaktadır. Bu "açık"

kadın, kuaföre giden, özenle makyajını yapan kendine bakmaya çalışan bir kadındır. Ayrıca bu kadın, namaz kılmasa da kocasının aksine Ramazan ayında tek başına orucunu tutan, zaman zaman Kuran okuyan birisidir. Evlilik dışı cinsel ilişkiye karşı çok sert bir bakışı vardır. Bu öğretmen, Avrupa ile Türkiye'de "orospuluk" kavramına farklı bir bakışın olduğunu ifade etmektedir. Avrupa'da maddi (para) alışveriş olmadan bu davranışın "orospuluk" olarak görülmediğini, ancak Türkiye'de kocası haricinde bir erkekle cinsel ilişkiye giren kadınların tamamının "orospu" olarak görüldüğünü ifade etmektedir. Özgür düşünce çerçevesinde evlilik dışı cinsel ilişkinin kabul görüp görmemesi ise, aşağıda ele alacağımız feminist ve Kemalist kadınlar arasındaki büyük farkı oluşturmaktadır.

"Açık" Olarak Nitelenen Feminist Kadınlar

Feminist kadınlar da "açık"tır. Türk feministler arasında Avrupa'da eğitim görmüşler çoğunluktadır. Ancak, Avrupa'da gelişen feminizmin çok yönlülüğü feminizm tarihi sığ olan Türkiye'de gözden kaçırılmaktadır (Sirman, 1989). Bu arada, kadın özgürlük hareketi olan feminizm ile akademik alan olan feminizm birbiriyle derin bir ilişki içerisinde bulunsa da, bu çalışma içerisinde kullanılan feminizm kelimesi –aksi belirtilmediği müddetçe– kadın özgürlük hareketi olan feminizmi ifade etmektedir. Türkiye'deki feminizmin düşünsel arka planını oluşturan temel çalışmalar Tekeli (1981, 1982, 1986, 1989, 1990b) ve Kandiyoti (1987, 1989, 1990) gibi feminizm alanında öne çıkan bilim insanlarının çalışmalardır.

Türkiye'de feminizm hareketleri 1980'li yıllarda popüler hale gelmiştir. 1960'lardan sonra, özellikle de 1970'lerde, Türkiye'de sosyalizm düşüncesi alan bulmaya başladı. 1968 yılında Fransa'da gerçekleşen Mayıs Devrimi'nin Türk soluna etkisi büyük oldu. Ancak, bu devrimle birlikte Avrupa'da ivme kazanan feminizm hareketi Türkiye'de bir ivme göstermedi. Türk solunun düşüncesine göre, kadına yönelik baskı sınıfsal çatışmanın bir ayağından öte bir şey değildi. Kadının özgürleşmesi sosyalizmin gelişiyle birlikte gerçekleşecekti. Buna bağlı olarak, kadına ilişkin tartışmalar bağımsız bir başlık olarak görülmemiştir. Bu sebeple, sol düşünce kökenli kadınların çoğunluğunu

oluşturduğu feminizmin toplumsal boyutta ele alınışı, ironik olmakla birlikte, 1980 askeri darbesiyle birlikte tüm siyasal faaliyetlerin yasaklanması ve özellikle sol kesimin dağıtılmasından sonra gerçekleşmiştir. Bu yüzden, feminizm sol kesimin erkekleri tarafından "darbe ürünü" olarak nitelenmiş, burjuvamsı bir olgu olarak görülmüştür (Berktay, 1990).



Feministlerin Bir Toplantısından

1989 yılında "Sis" isimli Türk filminde komşuları olan bir kadınla ilgili dedikodu yapan orta yaşlı bir çiftin şu repliği dikkat çeker. *"O kadın feministmiş." "Feminist de ne demek?", "Orospu gibi bir şey işte".* Bu dedikodusunu yaptıkları kadın, bir televizyon kanalında çalışan kariyer kadınıdır. Eski kocasıyla boşanma aşamasında tanıştığı avukatla ilişkisi olur. Bu örnek vaka, toplumun genelindeki feministlere ilişkin algının içselleştirilmesindeki yüzeyselliği ve evlilik dışı cinsel ilişki davranışına ilişkin geliştirilen sert tutumu işaret etmektedir. Bundan birkaç yıl önce bir devlet bakanı "flört etmek fahişeliktir" diyerek tepkileri çektiğinde de tavır aynıydı.

Aynı çerçeve içerisinde görülen ve ele alınan Kemalist ve feministlerin farkı da işte tam bu noktada ortaya çıkıyor. Kemalist kadınlar için kadınların kurtarıcısı ve özgürleştiricisi olarak gördükleri Mustafa Kemal Atatürk'e şükran ortak kabuldür ve kadın hakları devlet tarafından verilir. Eğitim bu haklar içerisinde en önemlisidir. Çünkü, eğitim yoluyla Kemalist düşünce güzel bir şekilde aktarılabilirse cinsiyetçi ayrım yok olacaktır. Feminist kadınlar ise daha çok, Kemalist kadınların ele almadıkları "ataerkillik" ve "cinsiyet eşitsizliği" gibi konuları tartışırlar.

1986 yılında dönemin başbakanının eşinin destekleriyle Türk Kadınını Tanıtma ve Güçlendirme Vakfı kuruldu. Bu vakfa göre Türk kadınının en önemli rolünün sadık bir eş ve anne olmasıdır ve bu nedenle de yasal haklarını kazanamayacağı imam nikâhı ile değil resmi nikâh ile evlenmesi gerekmektedir. Oysa feminist kadınlar, her ne kadar kadının yerini yüceltmeyi amaçlıyor gibi görünse de bu söylemi eleştirmiş ve kuruluşundan bu yana cinsiyet eşitsizliğini ve ataerkil anlayışı tartışmaya açmayan Türkiye Cumhuriyeti'nde uzun bir geleneğe sahip olan "devlet feminizmi"nin dışavurumundan başka bir şey olmadığını ileri sürmüşlerdir.

Feminist ve Kemalist kadınlar arasındaki farklılaşmanın belirginleştiği bir başka nokta daha vardır. O da, bu iki grubun aşağıda bahsedilen "kapalı" olarak nitelenen kadınlarla kurduğu ilişkidir.

"Kapalı" Olarak Nitelenen İslamcı Kadınlar

1980'lerin ikinci yarısından itibaren Türkiye'de yayılmaya başlayan İslamcı hareket, 1950 ve 1970'li yıllardan öne çıkan İslamcı hareket ile büyük bir farklılık gösteriyordu. Bu fark hareketi sahiplenen özne ile ilgiliydi. Bu döneme kadar hareket mensubu olarak, merkezden olmayan, geleneksel değerlerle örülmüş bir anlayışa sahip, hem eğitim seviyesi hem ekonomik güç açısından yükselme olanağından yoksun kişiler öne çıkmaktaydı. 1980'lerde ise bunun tam tersi şekilde yüksek öğrenim görme şansına sahip gençlerin merkezinde olduğu bir harekete dönüşmüştü. Türkiye'deki İslamcı hareket tek bir blok halinde değildir. Birçok insan farklı noktalara odaklanan ve farklı söylemler kullanan gruplarda faaliyet göstermektedir.

Türkiye'deki İslami hareket üç ana damar üzerinden değerlendirilebilir. Bunlardan ilki, Nakşibendi tarikatı başta olmak üzere tasavvufi gruplardır. Bir diğeri ise, Kuran kursları açıp kurumsallaştıran Nurcular ve Süleymancılar gibi İslamcı gruplardır. Son olarak ise, İslami rengi kuvvetli olan bir siyasal parti olarak Refah Partisi'dir (Çakır, 1990; Ayata, 1996). Bu büyüklü küçüklü gruplar, birbirlerinden bağımsız olarak faaliyetlerini sürdürürler ve merkezcil çekim kuvvetine sahip bir grup bulunmamaktadır. Bu dini grupların birini spesifik olarak ele almayacağımız için burada atıf yapılan "İslamcılık" söylemi genel olarak ele alınmaktadır. Yine, "İslamcı" kavramı Türkçede sıklıkla kullanılan bir kavramdır. "İslam Köktenciliği" kavramı da doğrudan İngilizceden çevrilmiş bir kelimedir. Aslında, İncil'i mutlak tek doğru olarak kabul etme anlayışını temsil eden bu kelime, İslam ile ilişkilendirildikten sonra terörist faaliyetleri de içerir bir şekilde medya tarafından kullanılmaya başlanmış, farklı renklere sahip gerçek İslami hareketlerle uyuşmaz hale gelmiştir. Bu sebeple, tartışmamızda bu kelime kullanılmayacaktır. "Köktencilik" kavramına ilişkin ayrıntılı tartışmalar için Kosugi Yasushi (Kosugi, 1994) ve Yamauchi Masayuki'nin (Yamauchi, 1996) çalışmaları incelenebilir.



Refah Partisi'nin Gösterisine Katılan Kadınla

Böyle farklı odak noktalarına ve söylemlere sahip İslami grupların ilk defa yek vücud olmaları 1980'lerde kamuoyunda "Türban olayı" olarak bilinen olay ile yaşandı. 1980'lerde üniversiteye giden kız öğrenciler arasında eşarp olarak adlandırılan örtü takarak saçlarını tamamen gizleyen, vücut hatlarını belli etmeyecek şekilde bol pardesü giyenler artmıştı. Öğrenciler genelde kenar işlemeleri olmayan soyut desenli başörtüler takıyorlardı. Bu kız öğrenciler "kapalı" olarak tanımlanıyorlardı. Çok kısa bir sürede artış gösteren bu İslamcı kız öğrencilere karşısında tehlike hisseden üniversite tarafı, kız öğrencileri ders ve sınavlardan uzak tutmak gibi bir önlem geliştirerek kamuoyunda lehte ve aleyhte birçok tartışmanın başlamasına yol açtı. Üniversitenin bu önlemine karşı kız öğrenciler bizzat kendileri eylem başlattılar. Üniversite önünde oturma eylemleri, üniversitenin söz konusu kararlarının geri çekilmesine yönelik imza kampanyaları düzenlediler. Pek çok farklı odak noktası ve söylemi bulunan İslamcı gruplar da birlik olup kız öğrencileri desteklediler.

Başörtüsünün Arapça kökenli eski kullanımı olan "türban" kelimesinin medya tarafından "olay" olarak tanımlanmasından da anlaşılacağı gibi, bu olgu laikliğe karşı İslamcıların bir "karşı hareketi" olarak görüldü ve bireyin "eğitim" alması halinde doğal olarak "açık" olacağı düşünülen Türkiye Cumhuriyeti'nin temel prensiplerini kökten sarstı. Kız öğrenciler, üniversitede öğrenim görürken aynı zamanda vücutlarını gizleme eylemi gerçekleştirerek modern Türkiye'de İslamcı hareketin varlığının sembol oldular. Kazuo Ootsuka, 1960'lardan itibaren Mısır'da aniden artış gösteren yükseköğrenim gören kadınların bir bölümünün İslami şartlara uygun kıyafet giymeleri hakkında El Gundi ve Rugh'tan alıntılar yaparak şu şekilde bir bakış açısı ortaya koymaktadır. *"Erkek faaliyetlerinin kamusal, kadın faaliyetlerinin ise özel alana mahsus olduğuna ilişkin geleneksel değer sistemleri güçlü olan Mısır'da kamusal alanda etkinlik gösteren Müslüman kadının kendi statüsüne ilişkin bu çelişkinin üstesinden gelmek amacıyla giydiği bu kıyafetler İslami kıyafetlerdir"* (Ootsuka, 1989: 262-263). Türkiye'nin durumu da bununla benzerlikler göstermektedir. Fakat, laikliğin öne çıkarıldığı, resmi eğitim alanlarında İslami kıyafetlerin yasak olduğu Türkiye'de bu olgunun Türk toplumuna olan etkisi Mısır'dan çok daha büyüktür. Türk kız öğrencileri sadece "konumlarına ilişkin bu çelişkiyi

yok etmek" için tavır almamışlar, aynı zamanda başörtüsü takma özgürlüğü talebi gibi "siyasal" bir eylem içerisine de girmişlerdir. Buna bağlı olarak da "kamusal" alanda öne çıkmış oldular. Bu olguya ilişkin olarak Göle, başörtüsü ile sembolize edilen "özel" dünya ve buna dayalı erkek egemen anlayışı koruma amaçlı davranışın kendisinin İslam'ın yasaklarında delik açtığını; kadın erkek arasındaki ilişkiyi değiştirme gibi bir tezat ortaya çıkardığını tartışmaktadır (Göle, 199: 139).

Söz konusu türban-üniversite tartışmasına bakıldığında ilginç noktalar görülmektedir. Mesela, "kapalı" öğrencilerin üniversitenin bu tavrını eleştirirken, bu tavrın "demokrasiyi" savunan bir devlet için olmaması gereken bir davranış olduğu yönündeki söylemi defalarca tekrar etmeleri bunlardan birisidir. Yine, "başörtüsüne özgürlük" sloganıyla harekete geçen kız öğrencilere tamamen karşı çıkanlar, "kapalı" kadının kavramsal açıdan karşıtı olan "açık" kadına en yakın görülen feministler değil, bu karşıt hareketten nefret eden ve bu kız öğrencileri "demokrasi bozguncuları" olarak konumlandıran bir kısım Kemalist kadındı. Nihai amaçları şeriatın tesisi olan İslamcılar "demokrasi" kavramı üzerinden başörtüsü takma özgürlüğünü talep ederken, "demokrasi" savunuculuğunu üstlenen Kemalist kadınlar kıyafet özgürlüğünü ihlal etmeye çalışıyorlardı. Yine Olson İzmir'de bulunan Ege Üniversitesi'nde görevli bir kadın öğretim üyesinin anayasa ile teminat altına alınmış olan din ve inanç özgürlüğünü temel alarak başörtüsüne özgürlük talebine dikkat çekmektedir (Olson, 1985: 167).

İslamcı kadınların bir bölümü feminist kadınlarla birçok ortak noktaya sahiptir. Bu kadınlar, kadını toplumda alçaltan noktanın İslam değil, İslam'dan ayrılarak ortaya çıkan "gelenek" olduğunu, bir İslam reformunun gerekliliğini ifade etmektedirler. Bu kadınların bir bölümü kadının metalaştırılması, diğer bir deyişle kadının vücudunun ve cinselliğin ürünleştirilmesini eleştirme noktasına kadar feminizm ile yakın bir ilişki içerisindedirler. Bir İslamcı kadın, feministler tarafından ortaya konulan tartışmaların İslam için de geçerli olduğunu ifade etmektedir (Sirman, 1989: 25). Nihai çözümün sadece İslami reformlarda olduğu, kadınlığın Allah'ın belirlediği düzene uyumla olduğu gibi hususlar elbette İslamcıların feministlerle temelden ayrıştıkları noktalardı. Ancak, Türkiye'de feministler ve İslamcılar arasındaki bu diyalog aralıksız bir şekilde sürüyor (Tekeli, 1989: 41).

"Kapalı" Olarak Nitelenmeyen M Köyü Kadınları

Türkiye'de kırsalda yaşayan kadınlar, 1989 yılı itibarıyla kadın nüfusunun %51'ini oluşturmaktaydı. Kente göçün ciddi bir olgu halini aldığı 1990'ların ikinci yarısında bile kadın nüfusunun yarısından fazlası hâlâ köyde yaşamaktadır. Koşulları ve konumları iklim, üretim ve kalkınmışlık durumlarına göre farklılık gösterse de, kadınların giydikleri kıyafetler açısından bir ölçüde ortak noktalar görülmektedir. M Köyü'nde yaptığımız saha çalışmaları sırasında edindiğimiz dokümanlar üzerinden kadınların kıyafetlerini inceleyelim.

M Köyü kadınları başörtüsü ile saçlarını saklıyorlar. Bu örtüler pamuklu kumaştan ve türlü türlü renklerden ve çiçek desenlerinden oluşuyor ve kadınlar tarafından nakışlarla işleniyor. Bekâr, evli fark etmeksizin genç kadınların taktığı bu gösterişli örtülere "yazma" deniliyor. Görece yaşını almış kadınlar ise beyaz ve sade "poğ" adı verilen örtüler takıyor. Üstte bluz altta ise 4-5 metre kumaştan yapılan "şalvar" adı verilen oldukça bol iş pantolonuna benzeyen bir pantolon giyiyorlar. Genç kadınlar ise maksi adı verilen ve ayak bileğine kadar gelen uzun etekleri de giyiyorlar. Her iki durumda da alta pijama giyiliyor. Dahası şalvarın önüne önlük takanlar da var. Tüm bunlarda amaç vücut hatlarını göstermemek. Kalça kıvrımlarını gösterdiği için pantolon tercih eden kadın yoktu. Köyün genç kızları düğüne giderken etek giyiyorlardı ancak bu durumda da koyu renk çoraplar giyiyor, saçlarını örtü ile örtüyorlardı.

Köyün kadınları tarla işlerini daha rahat sürdürebilmek amacıyla başörtülerini boyundan bağladıkları için çoğunlukla boyunları görünüyordu ama camiye giderken ya da dini bir törene katılırken boyunlarının da görünmemesi için daha bir dikkatli davranıyorlardı. Köy kadınlarına neden saçlarını kapattıklarını, neden örtü taktıklarını sorduğumda bazı kadınlar *"Müslüman olduğum için"* ya da *"saçımı gösterirsem cehennemde yanarım"* gibi dini temelli gerekçelerle yanıt verse de, çoğunluğu *"alışkanlık işte"* ya da *"bunu takmazsam soğuktan üşütürüm"* yanıtlarını verdi.

M Köyü kadınları için başörtü sadece dini törenlere düzgün ve hazır bir şekilde katılma duygusunu ifade eden bir nesneden çok daha

fazla anlama sahipti. Medeni hallerine dair keskin bir ayrım olmasa da bekâr kadınlar daha renkli ve çiçek desenli, evliler ise daha sade örtüleri tercih ediyor, bu aynı zamanda bir tür yaş ayrımını ifade ediyordu. Örtünün bağlanma şekline göre de hangi köyden geldikleri anlaşılabiliyordu. Başörtülerine işledikleri nakış teknikleri kadınlar arasında bir tür övünme nedeniydi.

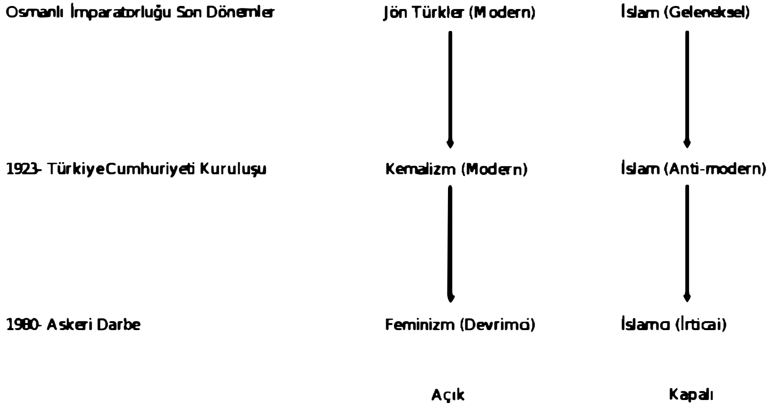
M Köyü kadınları bir nevi alışkanlık, gelenek olarak başlarını örtüyorlardı ve görünüşte tam anlamıyla "kapalı" sınıfındaydılar. Ancak İslamcılar gözüyle bakıldığında, köydeki kadınların sadece gelenek, alışkanlık gibi sebeplerle saçlarını örtmesi, güzelliğin saklanması anlamındaki asıl temel dini bilince sahip olmadıklarını göstermekte, bu sebeple de boyunlarının açıkta olması ve saçlarının uçlarının görünmesi eleştirilmekteydi. Gerçekten, M Köyü sakini kadınlar kimse tarafından "kapalı" olarak nitelendirilmiyordu. "Köylü kız", "köylü kadın" olarak adlandırılıyorlardı.

Başlarını örtmelerine karşın "kapalı" olarak tanımlanmayan kadınlar gerçekten de sayıca fazla. İslamcı kız öğrenciler ailelerini nasıl konumlandırdıklarına ilişkin bir soruya *"dine saygılılar ama bilinçli değiller"* dedikten sonra, özellikle de annelerine ilişkin olarak *"İslami anlamda kapalı değil"* yanıtını veriyorlar (Acar, 1990: 78). Bu, annelerin başlarını örttüklerini ama başlarını örtme davranışını bir dini davranış olarak tanımlamadıklarını göstermektedir. Bu soruya yanıt veren dokuz kız öğrencinin memleketi ise köy değil, orta ölçekli bir taşra şehridir.

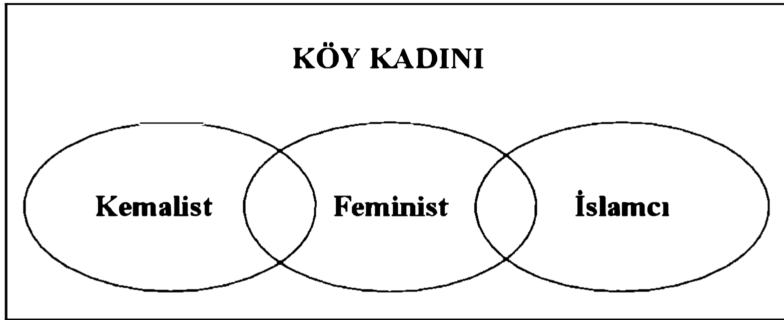
Bitirirken

Açık ve kapalı diye tanımlanan iki kategoriyi temel alarak, bugünün Türkiye'sindeki kadınların farklı yüzlerini ele aldık. Bu tartışmamızda "açık" ve "kapalı" kavramlarının karmaşık şekilde iç içe geçmiş olduğu durum ortaya çıkarılmıştır. Dış görünüşleri ile ideolojileri örtüşen Kemalist, feminist ve İslamcı kadınların haricinde, dış görünüş olarak "kapalı" olan ancak "kapalı" olarak nitelenmeyen köylü kadınların da olduğu görülmüştür. Ayrıca, iki karşıt konumda olduğu görülen feminist ve İslamcı kadınların arasında bir diyaloğun olduğu da görül-

mektedir. Yine, "açık" Kemalistlerle "kapalı" İslamcıların her ikisinin de "açık" kadını ortaya çıkaran "demokrasi" kavramını slogan olarak kullanması da bir olgu olarak görülmüştür. "Açık" ve "kapalı" kavramları dış görünüş temelinde iki ayrı yön olarak tanımlanabilir, ancak gerçekte aksine iki kutup ucu olarak da ifade edilebilir.



Şekil 3: Kavramların Tarihsel Süreçteki Dönüşümü



Şekil 4: "Modernleşme" Gözüyle Kadınların Fiili İlişki Yapısı

Bu çalışmada, Kemalist, İslamcı ve feminist olarak üç ideolojinin iç içe geçtiği karşılıklı ilişki net biçimde ortaya konulmuştur (Şekil 3). Aynı zamanda, dış görünüş olarak "kapalı" olan ancak kapalı olarak nitelenmeyen köy kadınının hiçbir ideolojiye keskin biçimde bağlı olmadığı, bu anlamda muğlak bir konumda bulunduğu da ortaya çıkmıştır (Şekil 4). Bu noktadan itibaren, kırsaldaki kadının bugününün ele alınması gerekmektedir. Ancak, bundan önce Türk modernleşmesi ile halihazırda paralel olarak varlığını sürdüren İslam'ın köydeki hayata nasıl yansıdığının değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu sebeple, bir sonraki bölümde kırsalda İslam'ın yansımaları ele alınacaktır.

3. BÖLÜM

M KÖYÜ'NDE İSLAM

Başlarken

Bir önceki bölümde İslam'ın Türk modernleşmesi ile olan ilişkisi içerisinde kadının varoluşu ve yaşam tarzının çeşitlendiğini irdeledik. Kemalizm "modernleşme" sürecinde İslam ile arasına mesafe koymuş, kadınlar başörtüsü takmamaya başlamıştır. Kemalizmin geliştirdiği bu sürece tepki olarak İslamcılık İslam'ın toplumda yeniden yer bulmasına yönelik hamleler yaptı ve kadınlar arasında tekrardan örtünmeler başladı. Peki, İslam ile kırsaldaki kadının varoluşu ve yaşam biçimi arasında nasıl bir ilişki vardır? Genel olarak, kırsalda yaşayanların İslam ve muhafazakârlık ile güçlü bağları olduğu yönünde bir yargı hâkimdir. Bu gerçekte de böyle midir? Bu bölümde, M Köyü'nde yaşanan İslam'ı çözümleyerek, ortaya çıkan sonucun Kemalist ve İslamcı anlayış ile olan farklılıklarını irdelemeye çalışacağız.

M Köyü'nde yaşanan İslam'ın genel hatlarını ortaya koyabilmek için ilk olarak gündelik yaşamda yaşanan İslam'ın ritmini gözlemleyip, yıllık etkinlikler, törenler, vb. faaliyetler üzerinden İslam'a bakacağız. Sonrasında ise, M Köyü'nün bakış açısıyla Kemalizm ve İslamcılık anlayışına ilişkin çözümlemelerde bulunacağız.

Gündelik Yaşamda Görülen İslam

İslam'ın bir günü akşamdan (güneş battıktan sonra) başlar ve gün içerisinde beş namaz vaktine ayrılır. Namaz vakitleri güneşin hareketlerine göre belirlendiğinden dolayı, her gün vakitler farklılaşır. Haftalık

tatil günü cuma günüdür. Öğlen vaktinde toplu ibadet yapılır. İslam takvimi Hicri takvimdir ve bir yıl Miladi takvime göre 11 gün daha kısadır. Bir yılda on iki ay vardır. Dokuzuncu ay Ramazan ayıdır ve bir ay (29 ila 30 gün) oruç tutulur. Yılın son ayı olan Hac ayında ise tüm dünyadan Müslümanlar Mekke'ye hacca gider. Ramazan ayının bitimindeki üç gün ve Hac ayının onundan itibaren dört gün boyunca İslam dininin en büyük iki bayramı; Ramazan ve Kurban Bayramı kutlanır. Kurban Bayramı, Mekke'de hacıların ve evlerinde diğer Müslümanların hayvan kurban etmeleriyle gerçekleştirilen bir faaliyettir. Bayram boyunca insanlar yeni ve temiz kıyafetler giyer ve karşılıklı ev ziyaretlerinde bulunurlar. İslam dininde bunun haricinde beş farklı kutsal gece bulunmaktadır.

Buraya kadar bahsedilenler, İslam dinin çoğunluğunu oluşturan Sünni mezhebinin sahip olduğu ana takvimdir. Türkiye'deki Müslümanların çoğunluğu da Sünni mezhebindendir, büyük çoğunluğu yukarıda bahsedilen takvimi uygular. Namaz vakti geldiğinde köşe başlarındaki camilerden ezan sesleri yankılanır. Kandil akşamlarında camilerin minareleri aydınlatılır. Ramazan ve Kurban bayramları resmi tatildir. Ancak, Türkiye 1925 yılında Miladi takvime geçiş yapmıştır. Aylar Hicri takvimle farklı adlara sahiptir. Haftanın tatil günü de pazar günüdür. Günlük ekonomik yaşam İslam ile tamamen farklı Miladi takvim üzerinden yürütülmektedir. Bu şekliyle İslam'ın günlük ritmi kırsalda nasıl yansımaktadır? Gün, hafta ve yıl seviyesinde ele alalım.

Bir Günün Ritmi

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi, bir gün 5 namaz vaktine göre ayrılmıştır. M Köyü'nde de diğer yerlerde olduğu gibi günde beş kez camilerden namaz vaktini bildiren ezan sesleri yankılanır. Bunlardan ilki, güneş doğmadan bir saat önce, ikincisi öğle vakti, üçüncüsü öğle vaktinden yaklaşık olarak iki saat sonra, dördüncüsü güneş battıktan hemen sonra ve sonuncusu güneş battıktan yaklaşık iki saat sonradır. Her birinde ezan okunur. Bu beş vakitte sırasıyla, sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı olmak üzere beş kez namaz kılınır. İlk ezanla birlikte karanlık vakitte kalkıp güne başlanması, ikindi ezanı ile tarla işlerine ara verme gibi yönleriyle de camiden yayılan ezan köylülerin gündelik yaşamında bir tür ritim oluşturmaktadır.

Diğer yandan, M Köyü'nde beş vakit namazın tamamını kılan kişi az sayıdadır. Genelde erkeklerin camide, kadınların evde namaz kıldığı görülür. Aslına bakıldığında, kıble bulunduktan sonra dışarıda da namaz kılınabilir. Ancak, ezan okunmasıyla birlikte tarla işlerine ara verilse bile dışarıda namaz kılan yoktur. Evde ev işleriyle uğraşan kadınlar arasında ara verip namazını kılanlar olsa da hepsi kılmaz. Köyde akşamları karşılıklı ev ziyaretleri çoktur ama bu ziyaretler sırasındaki akşam sohbetlerini bölüp namaza duran kişi neredeyse hiç yoktur. İşi ya da sohbeti bırakıp namaz kılınması çok görülmemektedir. Bir günün ritmi namazdan ziyade iş yoğunluğuna göre şekillenmektedir. Ayrıca, zamanı gösteren saatler radyo dinlemek ya da televizyon izlemek için gereklidir ve hemen her evde bulunmaktadır.

Bir Haftanın Ritmi

İslam'da kutsal tatil günü cuma günüdür. Miladi takvimi benimseyen Türkiye'de ise tatil günü pazar günüdür. Fakat köylüler için ne cuma günü ne de pazar günü tatildir. Haftada bir gün çalışmadan dinlenme diye bir yaşam ritmine sahip değillerdir. Cuma namazları toplu ibadet açısından önemlidir ancak geçim kaynağı olan tarım işleri varsa ikincisine öncelik verilir. Çalışma ritminden tamamen sıyrıldıkları zaman sadece Ramazan ve Kurban bayramlarıdır. Tatiller haftalık değil yıl bazındadır. Ayrıca, eskiden düğünün ilk gecesi kutsal cuma gününün akşamına gelecek şekilde ayarlanmaktaydı. Ancak, şehirde yaşayan aile ve akrabaların kolayca gelebilmesi için artık tatil günü olan pazar tercih ediliyor (ayrıntılar için bkz. 5. Bölüm). Cuma gününe özel bir odaklanma görülmemektedir. Ancak, normalde namaz kılmayanlar da cuma namazlarına giderler. Normal namazlara kıyasla cuma namazlarına katılımın daha çok olduğu düşünülmektedir. Ayrıca cuma günleri devlet televizyonundan Kuran yayını yapılır ve birçok insan tarafından izlenir.

Diğer yandan, günleri belirten gün adlarının kullanımı pek yaygın değildir. Haftada bir kez pazar kurulan yan köyün adı "Pazar" olarak adlandırılır. Örneğin, çarşamba günü "Çay pazarı", perşembe günü "Armutlu pazarı" olarak ifade edilir. Kentte pazar kelimesi "pazar" gününü nitelerken, köyde ise pazar günü herhangi bir pazar olmadığı için "kapalı" olarak ifade edilir. Bir önceki bölümde ele aldığımız ba-

şörtüsü giyen kadınlara ilişkin kullanılan "kapalı" kelimesi, M Köyü'nde sadece pazar gününü ifade eden bir kelime olarak kullanılmaktadır.

Bir Senenin Ritmi

Bir yıllık zaman dilimi, İslam dinin iki büyük bayramını kilometre taşı olarak almaktadır. Ramazan Bayramı'ndan bir ay öncesinde Ramazan ayında oruç tutulur. Her ne kadar bayram denilse de, özel bir kutlama yoktur. Evlerde büyük temizlikler yapılır, ikramlar hazırlanır, misafirler ağırlanır. Kadınlar bayram hazırlıklarıyla oldukça yoğundurlar ve *"bayram bitmeden bize rahat yok"* derler. Bu süre içinde tarla işleriyle uğraşılmaz. Dilediğince gezilir. Bu süreç, Japonya'daki *Bon* bayramı ya da yeni yıl bayramına *(Shogatsu)* benzetilebilir. Bu iki büyük bayram haricinde tarım takvimi temel alınır.

Köylüler Hicri takvimdeki ay isimlerini kullanmazlar. Bu, kentteki gibi Miladi takvimdeki ay isimlerini kullandıkları anlamına da gelmez. "Birinci ay", "İkinci ay" gibi ifadeleri kullanırlar. Ancak, Türkçede 11. ay için kullanılan kasım kelimesi sıklıkla duyulur. Köyde kullanılan "kasım" kelimesi kentteki gibi 11. ayı ifade eden bir kelime değildir. Kışın başlangıcı olan 8 Kasım tarihini ifade ettiği gibi, bu tarihten yazın (baharın) başlangıcı olarak kabul edilen mayıs ayındaki Hıdırellez'e kadarki altı aylık kış mevsimini de ifade etmektedir. Hıdırellez günü dal kırmak, balık tutmak gibi etkinlikler yapılması uygun değildir. Köylüler tarlaya gitmezler, pikniğe giderler. Bu gün bahar bayramını ifade eder. 8 Kasım'dan 105 gün sonrasına denk gelen 20 Şubat "cemre" diye anılır. Cemrede kar pek yağmadığı için havanın ılık olduğu düşünülür. "Cemrenin ikinci günü taze soğan, lahana ekersen güzel yetişir" derler. Tarım takvimine uyan bu tür kavramlar, kelimeler sık sık duyulur. Bu tür kavramların sadece tarım etkinliklerini değil, gündelik yaşamı da kapsadığı anlayışı hakimdir. Bir yaşlı, emekli maaşını ilçeden çekmek için "Kasım'ın sekseninci günü gelsin, gideriz" dediğinde bu ifade yolların kardan kapandığı kış mevsiminin yumuşadığı dönemi ifade etmektedir. M Köyü takvim olarak bir seneyi yaz ve kış olarak ikiye ayıran tarım takvimini benimsemiştir. Kasım, cemre, Hıdırellez gibi günleri teyit edebilmek amacıyla hemen her evde yaprak takvim bulunur.



Hıdırellez Günü Birdirbir Oynayan Genç Kadınlar

Yılın Önemli Etkinlikleri: Ramazan ve Kurban Bayramları

Yukarıda da belirttiğimiz üzere, köyün bir senesi içinde tarım takvimindeki baharın gelişini kutladıkları Hıdırellez, İslam dininden kaynaklanan Ramazan ayı ile hemen sonrasındaki Ramazan Bayramı ve bu tarihten üç ay sonrasına denk gelen Kurban Bayramı temel etkinliklerdir. Yine, bir sene içerisinde beş Kandil gecesi bulunmaktadır. Bu bölümde İslam'ın yıl içi önemli günlerine daha somut bakmaya çalışalım.

Ramazan Ayı

1993 yılı Ramazan ayı 22 Şubat-23 Mart tarihleri arasındaydı. Bu süreç içerisinde, sabah güneşin doğumunun bir saat öncesindeki sabah ezanından akşam günbatımının hemen ardından okunan akşam ezanına kadar hiçbir şey yenmez, su bile içilmez. Sigara da içilmez. Günbatımından sonra iki kez yemek yenir. İlki "iftar" denilen akşam

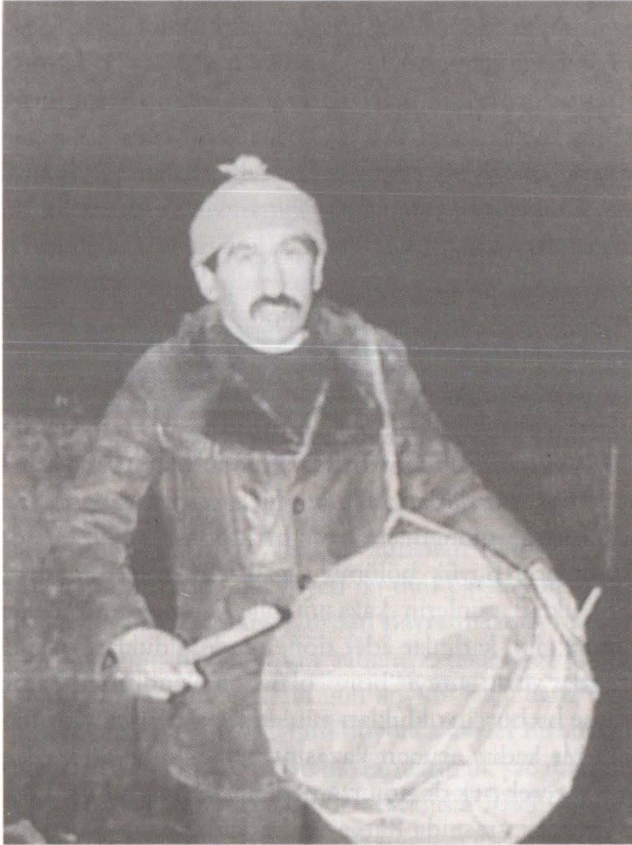
ezanından hemen sonra yenen yemektir. Diğeri ise, "sahur" denilen ve gece yarısı uykudan uyanıp yedikleri yemektir. Ramazan ayı boyunca camide normal akşam namazı dışında "teravih namazı" adı verilen toplu bir ibadet gerçekleştirilir. Ramazan ayının son, Ramazan Bayramı'nın bir önceki günü "arife günü" olarak adlandırılır. Bu gün içinde, insanlar mezar ziyaretlerini yaparlar.

Ramazan ayında birlikte oruç tutmak Müslümanlar arasında ortak bilinci güçlendirir. M Köyü'nde de bu durum aynıdır. Normal zamanlarda sıradan bir şekilde yenen yemekler, uzun oruç saatleri sonunda daha coşkulu biçimde yenir. İftar vaktinde akşam ezanından hemen sonra birden yemeğe başlanır. Ezan okunduktan sonra hemen yemeğe başlanılacak şekilde yemekler önceden hazırlanır. İnsanlar masanın etrafında toplanır ve *"okundu mu, okundu mu"* diyerek ezanı beklerler. İftarın güneş batımından hemen sonra yapılması sevap olduğundan, ilçeden M Köyü'ne dönen minibüsteki yolcular da, eve dönmeyi beklemeden yol üstündeki bakkaldan ekmek, zeytin alıp iftar yaparlar. Normal zamanlarda dolmadığı için kolayca kalkmayan dolmuşlar da Ramazan ayında iftara yetişebilmek için tam saatinde kalkarlar. Biraz geç kalan birisi olduğunda, önceden binmiş olan yolcular telaşlı bir şekilde *"haydi, haydi"* diyerek minibüsün kalkmasını isterler.

Teravih namazına katılanlar çoğunluktadır. Bu namaz normal vakit namazlarına kıyasla daha uzundur; bir buçuk saat kadar sürer. Yine de kadın erkek ellişer kişi her akşam namaza iştirak eder. Bu namaza kadınlar da katılır. Kadınların namaz kıldığı yer ikinci kattadır ve perde ile örtülüdür. Kadınlar ve erkekler birbirini göremeyecek şekildedir. Ramazan ayı, normal zamanlarda namazını evde kılan kadınların camiye gitme fırsatı yakaladıkları ender zamanlardandır. Özellikle genç kızlar büyük heyecanla, camiye sağ ayaklarıyla girip ve sol ayaklarıyla çıkarak, herkesten önce üst kata çıkıp iki rekât namaz kılarak sevap kazanacaklarını söylerler.

Oruç süresince köylüler birbirlerini iftara davet ederler. Ramazan boyunca tüm haneler en az bir kere ya köyün imamını ya da Kuran okumayı bilen başka birini çağırarak köy halkını davet eder. Aynı anda birçok hane davete katılır ve bu aileler davet eden ailenin yakınlarındaki hanelerdendir. Akşam ezanından önce toplanılır, iftar birlikte yapı-

lır. Akşam namazı köyün imamıyla birlikte kılınır, sonrasında camiye gidilerek teravih namazı kılınır. Ramazan ayıyla, birlikte iftar yapıp birlikte ibadet etme olanağı artar.



Ramazan Ayında Sahur Vakti Davul Çalan Erkek

Bir diğer yemek olan sahur ise her evde ayrı ayrı hazırlanır. İnsanları uyandırma işi köydeki 26 ve 27 yaşlarındaki iki kişi tarafından gerçekleşir. Bu iki kişi gece saat 02:00 ile 03:00 arasında davulları ile köyü dolaşır, her evin önünde ışıklar yanana kadar davullarını çalarak sahur vaktini köy sakinlerine bildirirler. Bu iş ücretlidir. Ramazan sonrasında evleri dolaşarak para isterler. Her bir hane için bir ücret bellidir. Ra-

mazan davulcuları, Japon yeni ile kişi başına yaklaşık 5000 yen gelir kazanırlar. Bu görevi sürekli bir işi olmayan gençler üstlenir.

Bu iki davulcu kesinlikle tüm evleri dolaşıp sahur vaktini bildirirler ama bu tüm köyün oruç tuttuğu anlamına gelmez. İslam dininde yaşlılar, hastalar ve çocuklar oruçtan muaftır. Ayrıca, âdet döneminde olan kadınlar da oruç tutamazlar. M Köyü'nde bu saydıklarımızın haricinde kömür madeni işçileri gibi ağır işlerde çalışan birkaç kişi de oruç tutmamışlardı. Ağır işlerde çalıştıkları için oruç tutmamaları olumsuz karşılanmaz. M Köyü ile ilçe arasında çalışan minibüs şoförlerinden biri de oruç tutmuyordu ama yolda açlıktan kaza yapma tehlikesi olduğu için bu durum M Köyü sakinleri tarafından normal karşılanıyordu. Temel olarak oruç ve namaz kişilerin kendi kararı olduğu için namaza davet etmekten, oruç tutup tutmadığını sormaktan kaçınılır. Ancak, bir kişinin oruç tutamayacak durumda olduğu düşünülse bile, o kişi herkesin önünde alenen yemek yemez.

Ağır işlerde çalıştıkları için oruç tutmayan erkeklere kıyasla kadınların büyük bölümü oruç tutuyordu. Oruç tutmayan erkek maden işçileri için yemek hazırlarlar ama kendileri oruç tutarlardı. Ramazan ayından önce sevap olduğu için oruç tutan yaşlı kadınlar vardı. Diğer yandan, kadınların büyük bölümü sevap için oruç tutmak bir yana "borçlu" oldukları günlerin kazasını bile yapmıyordu. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, kadınlar âdet döneminde oldukları süre boyunca oruç tutamazlar ve bu süreyi "borç" olarak nitelendirirler. Ramazan ayı sonrasında ise bu borçlu oldukları günleri kaza ederler. Köyden otuzlu yaşlarındaki bir kadın orucun kazasını bilmekle birlikte, *"kim bunu yapıyor ki?"* diyerek pek de umursamadığını söylüyordu. Otuzlu, kırklı yaşlardaki kadınlar arasında Ramazan haricinde kaza orucu tutanların sayısı genelde azdır. Kadınlar için bu kaza oruçları tamamlanmadan oruç ibadeti tamamlanmamış olur ama bunu kafasına takan kadın çok azdır. Yine de Ramazan ayında oruç tutarlar. M Köyü kadınları oruç faaliyetini dinin emrettiği bir vecibeden ziyade komşularıyla birlikte gerçekleştirdikleri ortak bir davranış kalıbı olarak görmektedir.



Kurban Bayramında Kurban Kesilirken

Ramazan ve Kurban Bayramları

Ramazan ayının bitimi ile birlikte kutlanan Ramazan Bayramı ile Kurban Bayramı birbirine benzeyen iki dini bayramdır. 1993 yılı için Ramazan Bayramı 24-27 Mart, Kurban Bayramı ise 1-4 Haziran tarihlerindeydi. Bayramın ilk gününün sabahı erkekler bayram namazına giderler. Kurban Bayramı'nda, ilk gün koyun, keçi, dana hayvanlarından bir tanesi kurban edilir. Bayram boyunca aileler birbirlerinin evine bayram ziyaretlerinde bulunur. Bu bayramların ilk sabahlarında kılınan "bayram namazı" vakit namazlarından farklıdır. 1993 yılının Ramazan Bayramı namazı 07:30'da, Kurban Bayramı namazı ise 06:30'da idi. Vakit namazlarını kılmayan erkekler de bayram namazlarına çoğunlukla katılırlar. Köyün camisi iki katlıdır. Vakit namazları sırasında sadece birinci kat kullanılır. Ancak, yılın bu iki döneminde her iki kat da erkeklerle dolar. Çocuğundan yaşlısına tüm köy erkekleri katılır. Caminin dışında birkaç adet araç durur. Bayram namazı için ilçede yaşayan köylüler sabahın erken vaktinde yola çıkarak köye gelirler. Almanya ve civar ülkelerde yaşayan gurbetçilerin de büyük kısmı izinlerini bu tarihlere uydurarak köye gelirler. Namaz bittikten sonra caminin dışına çıkılarak "hayırlı bayramlar" denilerek öpüşülür.



Ramazan Bayramı İçin Yemek Hazırlığı Yapan Kadınlar

Bu sırada, kadınlar misafirler için ikram hazırlamakla meşguldürler. Misafirlere 7-8 çeşit yemek hazırlanır. Bayram gününe kadar evin bayram temizliği ve yemeklerin hazırlanması tamamlanır. Genel olarak evdeki gelin ve kız çocukları bu hazırlık sürecini birlikte yürütür. Ancak, yardım gerektiği durumlarda ilçede yaşayan evli kız çocuğu ya da ilçedeki kız çocuğunun kızları (torunlar) da köye yardıma gelir. İlçede yapılacak alışveriş genelde erkekler tarafından yapılır. Zaman zaman kadınlar da alışveriş için ilçeye gider.

Bayram boyunca birinci gün M Köyü, ikinci gün H Köyü ve üçüncü gün D Köyü olmak üzere günler belirlenir ve o günlerde o köy halkı misafirlerini ağırlamak üzere evlerinde beklerler. Bu dönem içerisinde herhangi bir aile ziyaret edilebilir. Normal zamanlarda pek samimi olmayan ailelerle tanışmak ve evlerine girmek için önemli bir fırsattır. Ancak, insanların önceliği akraba ziyaretlerindedir. Özellikle, ailenin en yaşlı kişisine öncelikli olarak gidilir, elleri öpülüp alına dokundurularak yapılan bir selamlama ile o kişiye olan saygı ifade edilir. Aynı yaşlardakiler el sıkışır, yüzlerini birbirlerine dokundurarak yanakların-

dan öpüşürler. Bu şekliyle, bayramlar dini bir etkinlik olduğu kadar akrabalar arasındaki bağların ve yaşlılara olan saygının güçlendirildiği etkinliklerdir.

Kandil Akşamları

İslam dininde kutsal olarak görülen akşamlar şu beş akşamdır. Hicri takvime göre Rebiyülevvel ayının 12. gecesi Mevlit Kandili; Recep ayındaki ilk perşembeyi cumaya bağlayan gece Regaip Kandili; Recep ayının 27. gecesi Miraç Kandili; Şaban ayının 14. gününü 15. gününe bağlayan gecesi Berat Gecesi; Ramazan ayının 27. gecesi Kadir Gecesi'dir (Hançerlioğlu, 1984: 229; Katakura, 1987b: 219). Her birini Miladi takvime dönüştürdüğümüzde, M Köyü'nde bulunduğumuz 1992-1993 yılları arası için, Mevlit Kandili 8 Eylül 1992, Regaip Kandili 24 Aralık, Miraç Kandili 19 Ocak 1993, Berat Gecesi 6 Şubat ve Kadir Gecesi de 20 Mart'a denk gelmiştir.

İlçede cami minarelerinin ışıklandırılması kandil akşamlarını ifade ediyordu. M Köyü'nde ise "kandil gecesi" ifadesi pek kullanılmazken, bunun yerine "mevlit var" ifadesiyle sıklıkla karşılaşılıyordu. "Mevlit" ifadesi, daha sonra ayrıntısıyla değineceğiz, İslam'ın peygamberi Muhammed'in doğumunu kutlama amacıyla Türkçe yazılan ve okunan şiir anlamında gelmektedir. Kandil akşamları, namaz sonrasında işte bu mevlitler okunur. Mevlit, ölen kişilerin ardından da aile içerisinde okunur, birçok komşu da buna katılım gösterir. Ancak, aynı mevlit olsa da, kandil gecesi mevlidine katılım görece azdır. Hatta, 24 Aralık 1992 günü kutlanan Regaip Kandili akşamında, camide toplanan köylülerin oldukça az olduğunu gören imamın, *"eğer bir gün kahvede içkili parti yapacağım desem, kesinlikle bugünkü sayısının kaç katı fazlası insan toplanır"* diyerek sitemde bulunmuşluğu vardır. Regaip Kandili akşamında yapılan dualar kabul edilir, günahlar affedilir. M Köyü sakinleri bunu bilmesine rağmen, anca 20 kadın ve 20 erkek katılım camiye gitmiş, cami bu boşlukla adeta bir ölüm sessizliğine bürünmüştü. Buradan yola çıkarak, M Köyü sakinlerinin günahların affedilmesi gibi soyut bir kavramdansa, komşularının ölüme bağlı acıları için toplanmak gibi somut bir durumu katılım tercihi olarak seçtikleri düşünülebilir.

Yaşam Geçiş Törenlerinde İslam

Türkiye'de gerçekleştirilen geçiş törenlerine, sünnet töreni, düğün ve cenaze örnek olarak verilebilir. Sünnet, İslam'ın peygamberi Muhammed'in davranışları ve bir konudaki söylemlerini devam ettirmek anlamına gelmektedir. Erkekler için sünnet ise, cinsel organa yönelik bir cerrahi operasyondur. Sünnet, yaklaşık 5 yaş ile 10 yaş arasında erkeklere uygulanır. Sünnet operasyonu öncesinde ve sünnet töreni dahilinde öncelikle Kuran okunur. Evlilik düğünleri ise (5. Bölüm'de ayrıntılı değineceğiz) üç gün sürer ve "kız alma" sırasında imam hazır bulunur, imam nikâhı kıyılır. Sünnet de evlilik de düğün yani kutlama olarak nitelendirilir. Neşeli atmosferlerde gerçekleştirilen her iki ritüelde de İslam merkezi bir role sahip olsa da sadece kısmidir. Cenaze törenleri ise, en ufak detayına kadar İslami kurallara dayanarak gerçekleştirilmektedir. Yaşam geçiş törenlerinde İslami rengin en koyu olduğu törenler cenaze törenleridir. Bu bölümde ise, cenaze törenleri ve sonrasında düzenlenen mevlitleri ele alacağız.

Cenaze Törenleri

Bir kişi vefat edince, imam sabah erkenden köy halkına "haber" vermek için caminin mikrofonundan selâ okur. O kişinin vefat ettiğini "... kişisi Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur" ifadesiyle bildirir. Bu "bildiri" üç kez tekrarlanır. Komşular tarafından cenaze evine yemekler taşınır. Köy halkı cenaze evinde toplanır. Kadınlar evin içerisinde, erkekler ise evin dışında cenazenin yıkanma işleminin bitmesini beklerler. Cenaze evinin kadınları bu arada sürekli ağlamaktadırlar. Ağlamak desek de, aslında gözyaşı dökmekten çok sanki bir şarkı söylermişçesine ağıt yakarlar. Ritim ile yakılan bu ağıt tıpkı şiir gibidir. Örneğin, 80 yaşındaki babasını kaybetmiş olan kız evladın ağıtı şu şekildedir.

> Benim tatlı babacığım
> Anam gitti, anam yerine anam geldi
> Ama senin yerine kimse gelmez
> Dün akşam gittiğinde sanki tepem yıkıldı
> Benim tatlı babacığım

Vefat eden erkek ilk eşinin vefatı sonrasında tekrardan evlenmiştir. Ağıt yakan kız çocuğu ise ilk eşindendir. Ağıt, vefat eden kişinin

somut hatıralarının anılmasıyla uzun süre devam eder. Bu şekilde, kadınlar kendilerini kaybedecek kadar ağıt yakarken erkekler duygularını pek fazla dışarı vurmamaktadırlar.

Cenaze yıkandıktan sonra tabuta koyulur ve kadınların bulunduğu salonun ortasına getirilir. M Köyü ve komşu köylerin imamları birlikte Kuran okurlar. Kibrit dağıtılır, kadınlar kibritleri yakar ve hemen söndürürler. Tabut evden çıkarıldıktan sonra imam cemaatten helallik ister ve cemaat hep birlikte "helal olsun" diye yanıt verir. Bunu üç kez tekrarlarlar. Helal, yasak olan anlamındaki haram kelimesinin karşıtı olup, yapılması uygun olan anlamına sahiptir. Yani, karşılıklı birbirlerine geçen haklarına onay vermektedirler. Bu yolla, merhum kişi ebedi dünyaya gitmeden önce bu dünyadaki insan ilişkilerindeki pürüzleri temizlemiş olmaktadır.



Cenaze Günü Evin Önünde Helalleşme

Bu uygulama yaşayan kişiler arasında da gerçekleştirilmektedir. Köyden bir yaşlı son bir haftasının kaldığı söylenerek ilçedeki hastaneden köydeki evine döndüğünde, başka bir yaşlı bu kişinin yanına helalleşmeye gelmişti. İkisi su mevzusundan dolayı on yıl kadar küs

kalmışlardı. Tam da bu yüzden, ölmeden önce helalleşmeleri gerekmekteydi. Helalleşme sadece ölüm ile ilgili değildir. Bir daha görüşülemeyeceği düşünüldüğünde de helalleşilir. Mesela, yurtdışına giderken ya da ağır bir ameliyat öncesi helalleşme yapılır. Annelerin çocuklarına gösterebilecekleri en güçlü kızgınlık ifadesi de "sana emzirdiğim sütü helal etmiyorum" ifadesidir.

Cenaze defnedilmek üzere köyün yakınlarındaki mezarlığa taşınır. Cenaze defni için mezarlığa sadece erkekler giderken, kadınlar –cenaze yakını dahi olsalar– evde kalırlar. Mezar önünde cemaat yana doğru uzunca bir sıra yapar, imam başlarında cenaze duasını okur. Mezarı aile üyeleri ve akrabalar kazdıktan sonra kefene sarılmış beden sessizce toprağa mezara konur. Bedenin üzerine birkaç adet tahta çapraz olarak konur ve üzerine toprak dökülür. Henüz gömülme işlemi tamamlanmadan tekrardan Kuran okunmaya başlanır. Toprak tamamen örtüldükten sonra gömme işlemi biter ve cemaat dağılır. Bu sırada, cemaate havlu dağıtılır. Herkes dağıldıktan sonra da imam merhum kişinin kabrine yönelerek üç kez ismini söyledikten sonra vefat eden kişinin kabir suallerine kolayca cevap verebilmesi amacıyla *"De ki: Allah'tan başka ilâh yoktur. De ki: Rabbim Allah, Dinim İslâm, Peygamberim Muhammed'dir (asm). Yâ Rabbi, bu ölüyü yalnız bırakma, sen vârislerin hayırlısısın..."* şeklinde Telkin duasını okur.

Diğer yandan köylüler, Telkin duası okunduğunda merhumun kafasını üzerine konulan tahtaya vurduğunu ve artık öteki dünyaya göçtüğünü ilk defa bu anda öğrendiğini düşünmektedirler. Hatta, kafasını tahtaya vurduğunda örtülen toprağın kabardığını söyleyenler de vardır. Telkin duası okunurken orada olmamak için defin biter bitmez hemen dağılmaktadırlar. Köylüler, cenazenin yakıldığı ülkelerin de olduğunu bilmektedirler, ancak yakılma işlemini korkunç bir şey olarak görmektedirler. Müslümanlara göre yakılma işlemi, cehennemi anımsatmaktadır ve dahası ahiret gününde bedenin tekrar dirilemeyeceğini düşündürtür. Köylülerin cenazenin yakılmasına olumsuz yaklaşmaları, her şeyden önce kendi ailesinin ateşte yakılması düşüncesini kabullenememesindendir. Yine, beden yakılarak yok olduğunda, Telkin sırasında ölüm teyit edilemeyecektir. Bu sebeple de, bedenin yakılmasındansa gömülmesi gerektiği düşünülmektedir.

Köy sakinleri cenaze törenine aşina olduklarından töreni kendi başlarına yürütebilmektedirler. Ayrıca, İslam anlayışını temel alan sabit bir yaşam ve ölüm anlayışına sahiptirler. İmamın vaazında tekrar ettiği *"bizler nereden geliyoruz, nereye gidiyoruz"* sorusu, insanların içinde derinlerde yer etmiştir. Özellikle çok yakınını kaybetmiş kişiler ölüm hakkında daha da ciddi biçimde düşünmektedirler. Bu düşüncelerini de *"Herkes yok olup gitti", "Bu dünya fani dünya, ölümlü dünya", "Zamanı geldiğinde hepimiz göçüp gideceğiz"* ifadeleri ile ortaya koymaktadırlar. Bu dünya, geçiş yolundan öte bir şey değildir. Ayrıca, uykuya "küçük ölüm" derler. Uyku için "Bilincin kaybolduğu o anlarda rüya görülebilmesi ilginç geliyor. Allah'tan korkarım", "Rüyada ölmüş birisine rastladığımda asıl öbür tarafın sonsuzluğunu anlıyor gibiyim" gibi ifadeler kullanırlar. Gündelik yaşamda *"dün rüya gördüm"* diyerek gördükleri rüyaları anlatan çok sayıda insan görülebilir ve bu kişiler rüyalarında gördükleri olayları anlamaya, anlamlandırmaya çalışırlar.

M Köyü sakinlerinin dini tutumlarına bakıldığında, ölüm olgusu özelinde, İslamın diğer konularına kıyasla son derece İslami bir tavır geliştirdikleri görülür. Örneğin, İslam'ın beş şartı gibi çok temel bir soruya herkesin tam yanıt verdiği söylenemez. Bu soruyu *"İmama sor"* diye yanıtlayanlar da görülmüştür. Gündelik yaşam içerisinde İslam'a ilişkin konular pek tartışılmaz. Ancak, ölüme ilişkin olarak herkes bu dünyanın faniliğine vurgu yapmaktadır. İnsanların ölüme karşı tutumları pek dini pek felsefidir.

Mevlit

Ölü kişinin ruhuna ithafen, ölümünden sonraki 7., 40. ve 52. günlerde ve sene-i devriyesinde mevlit okutulur. Mevlit, bugünün Türk toplumunda gerçekleştirilen en önemli dini aktivitedir (Tapper and Tapper, 1991: 64) ve Türk toplumuna has bir biçimi vardır (Tapper and Tapper, 1987a). Mevlit, Arapçada "doğum" anlamına gelen bir kelimedir. Özellikle de Muhammed peygamberin doğumunu ifade eder. Arap toplumlarında, "doğum festivali" adıyla şehrin parkında dükkânlar kurulduğu ve alaylar düzenlendiği sıklıkla görülür. (Örneğin, Mısır'da düzenlenen festivaller için bkz. Ôtsuka, 1990.) Ancak, bu

olgu Türkiye'de festivalden çok farklı bir biçimde karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye'de mevlit, 15. yüzyılda yaşamış Süleyman Çelebi tarafından yazılmış, bugüne kadar okunagelen ve Muhammed peygamberin doğumunu kutlayan uzun Türkçe kasideler ve bu kasidelerin nakledildiği ritüelleri ifade eder. Daha önce de belirtildiği üzere, "Kandil Gecesi" dahilinde de bu mevlitler okunur. M Köyü'nde yeni araba alındığında da mevlit okunmuşluğu görülmekle birlikte, çoğunlukla ölüm dolayısıyla okunmaktadır. M Köyü'nde, cenaze evinde toplanarak hep birlikte yemek yenildikten sonra Kuran-ı Kerim ile birlikte Muhammed peygambere ilahiler okunur. M Köyü'nde, mevlidi Kuran olarak adlandıranlar çoğunluktadır. Mevlit okunurken mutlaka Kuran da okunduğu için bu şekilde isimlendirildiği düşünülmektedir.

Mevlit çoğunlukla yatsı namazından sonra yapılır. Ancak, insanlar toplanacakları evde yemek de yiyeceklerinden mevlitten önce gelirler. Mevlit öncesi konuklara yemek sunabilmek amacıyla günler öncesinden alışverişler yapılır. Mevlit günü komşu evlerdeki kadınlar da çağrılarak büyük bir hazırlığa girişilir. Mevlit yemeği olarak, normal günlerde pek yeme fırsatı bulunmayan et haşlama başta olmak üzere çok çeşitli yemekler misafirlere sunulur. Mevlit olan evlerdeki menüler neredeyse aynıdır. Ayrıca, Ramazan ve Kurban bayramlarında misafirlere sunulan menülerle de neredeyse aynıdır. Yedi-sekiz kişinin oturabileceği birkaç yuvarlak masa hazırlanır. Bu masaların etrafına oturmuş kişiler, önlerine her seferinde bir tabak servis edilen yemekleri kendi kaşıklarıyla yerler. Yemek bittikten sonra, yiyen kişiler kalkar ve yerlerine henüz yememiş olanlar oturur. Masalar toplamda on taneden fazla hazırlanır. Yemek bittikten sonra yemek duası okunur ve sonunda ise meyvelerden yapılmış şurup tek bir tas içerisinde dolandırılır.

Katılan misafirler yemek sonrası sohbetlerini sürdürürken yatsı vakti geldiğinde yatsı namazı için hazırlanmış diğer odaya geçenlerin sayısı oldukça azdır. Misafirlerin çoğu sohbetlerine devam ederler. Namaz için yerlerinden kalkanların diğerlerini davet ettikleri görülmemiştir. Mevlide hem kadınlar hem de erkekler katılmaktadırlar. Ancak, oran olarak kadınların sayısı erkeklerin üç katı kadardır. Bu yüzden,

erkekler bir odada toplanırken, kadınlar geri kalan odalarda ve koridorda toplanırlar.

İmam Kuran okumaya başlar. Merhumun ruhuna Yasin okunur. Sonrasında ise, Muhammed peygambere ilahiler okunur. İlahiler sadece imam tarafından okunmaz, okumayı bilen birkaç erkek de sırayla okur. Nihayetinde köyün imamı Türkçe dua okur. Bu dua sırasında dinleyenler zaman zaman "amin" diyerek araya girer. Duanın sonunda ise, imamın "El-Fatiha" demesiyle birlikte dinleyenler iki ellerini havaya kaldırarak Fatiha suresini okur, dua bittikten sonra iki ellerini yüzlerine sürer gibi yaparlar. Kuran okunmaya başlanmasından dua bitimine kadar geçen süre yaklaşık bir buçuk saattir. Mevlit sırasında tütsüler yakılır, bitişinde ise konuklara tatlı içecek ve tatlı dağıtılır. Mevlit bitiminde konukların büyük bölümü evlerine döner ancak ev sahibi aile ile ev sahibesi ile samimi kadınlar geç saatlere kadar kalır ve laflarlar.

Cenaze mevlitlerine katılım, daha önce bahsettiğimiz kandil gecelerine göre daha fazla olur. Bunun birçok sebebi olabilir. Bir mevlit sırasında imam katılanlara doğru *"bugün bir çoğunuz komşu olarak son görevinizi yerine getirmek, merhumun ruhuna hayır duası okumak, Kuran-ı Kerim dinlemek için toplandınız"* diye seslenmişti. Yine, mevlide katılım ile ilgili olarak konuklardan bir kadın *"yemek verilmese kimse gelmez"* diye bir ifadede bulunmuştu. M Köyü'nde mevlitlere katılım bağlamında, imamın da köylülere seslenirken ilk sırada "komşuluk görevi" olarak ifade ettiği üzere, söz konusu toplumsal grubun bir üyesi olmaya bağlı oluşan görev bilinci kuvvetlidir. Yine, birlikte yeme-içme ve sohbet etme fırsatı olarak değerlendirildiği de görülmektedir. Diğer yandan, M Köyü sakinlerinin "birçok günahtan kurtulunan" soyut "kandil gecesi" yerine, komşuların cenaze mevlitlerine katılımı tercih etmesinin altında, komşularla olan ilişkileri güçlendirmeye yönelik bağlılık bilinci gibi bir somut amaç ve ölüme ilişkin güçlü bir farkındalığın yattığı söylenebilir.

M Köyü'nden Görünen İslamcılık

Çalışmada buraya kadar gündelik yaşamda, bir yıl boyunca gerçekleştirilen etkinlikler ve geçiş törenlerinde M Köyü'nde İslam'ın nasıl vücut bulduğu ele alınmıştır. Burada ise, M Köyü'ndeki İslam'ın penceresinden bakıldığında ulusal boyuttaki İslam'a ilişkin iki ana ideoloji, İslamcılık ve Kemalizmin nasıl okunduğu tartışılacaktır. İlk olarak İslamcılık boyutu ve sonrasında Kemalizm boyutu ele alınacaktır.

İslamcılara göre İslam, inanma kadar doğru inancın davranışlar yoluyla somut olarak ifade edilmesini de gerektirmektedir. Bu söylem, Kemalistlere karşı bir eleştiri olduğu kadar M Köyü'nde gündelik namazları kılmayanlara karşı da bir eleştiridir. Ayrıca, dini bir davranış gerçekleştirilse bile, o davranışın inanç ile ilişkili olduğu bilincinin kişide olması gerektiği savunulmaktadır. Mesela, Ramazan ayında oruç tutsalar bile, âdet dönemlerine denk gelen günleri kaza etmeyen M Köyü kadınlarında bu bilinç eksik kabul edilir. M Köyü sakinlerinin bazı "batıl inançları", İslam'ın özünde bulunmayan "gelenek"ler ya da "görenek"ler olarak görülür ve İslam devriminin gerekliliği vurgulanır. İslam'ı alçaltanın tam da bu "gelenekler" olduğu düşünülmektedir. Bu noktada, bu tür "batıl inançları" bilimsel olmamakla eleştiren Kemalizm ile aynı duruşu sergilemektedirler. Ayrıca, İslam köktenciliğinin bakış açısıyla, Türkiye'nin kendine has İslam anlayışı kabul edilmemektedir. Örneğin, Türkler için en önemli dini etkinliklerin başında gelen mevlit, ilahilerin Türkçe okunması sebebiyle kabul görmemektedir.

Ayrıca, İslamcılar namaz ve oruç gibi dini davranışların modern anlayış içerisinde açıklanmasını de eleştirmektedirler. Diğer yandan M Köyü'nde ise şu şekilde açıklamalar da duyulmaktadır. Bir evi ziyaretimiz sırasında evin gelini (28 yaşında) namaz için aramızdan ayrıldı. Bu kişi, bize doğru dönerek kolunu hafifçe sallayıp, *"biraz spor yapıp geliyorum"* diye bir ifade kullandı. Bu ifade farklı bir ülkeden olan bizlere namazın iyi yönünü vurgulamak için seçilmiş bir ifade olabilir elbette. Aynı zamanda bu kişinin namaza karşı olan tutumunu da gösteriyor olabilir. Namaz ve oruç sağlık için iyidir görüşü, şehirde de ifade edilmektedir (Tapper and Tapper, 1991: 65). Ancak, İslamcılar bu

görüşe karşı çıkmaktadırlar. İslamcılar için namaz ve oruç eylemleri bizzat dini bir anlama sahiptir. Namaz ve orucun sağlık ya da diyet gibi modern anlayış içerisinde okunmasına hoş bakmamaktadırlar. Ancak, söz konusu davranışların dini tarafının öne çıkarılması M Köyü sakinleri tarafından pek kabul görmemektedir. Namaz denilen bu "iyi" eylemi davranışa dönüştürürken bu davranışın nasıl algılanması gerektiğini pek düşünmemektedirler. Farklı dinden bile olsa, oruç denilen bu "iyi" eylemin gerçekleştirilmesini kabul etmektedirler. Bu eylem "iyi" bir şey ise, teorik bağlamdan çok gerçekçi düzlemde algılanışına önem verirler.

Bu devlet televizyonunda Kuran okunurken de rahatlıkla görülebilir. Her hafta cuma günü devlet televizyonunda Kuran okunur. Okuyan kişi Diyanet İşleri Başkanlığı görevlisidir. Vaazın sonunda her seferinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ü öven cümleler kurar. Oysa İslamcılar, katı laikliğin önderi olan Mustafa Kemal'in dini bir alanda övülmesinin bir çelişki olduğunu, din ve devlet otoritesinin birbirine karıştırılmasından kaynaklandığını ifade ederek bu durumu eleştirir. 1983 yılında elektriğin geldiği M Köyü'nde de bu program yayımlanmaktadır. Ancak İslamcılardan farklı olarak M Köyü sakinleri arasında bu yayın sadece güzel bir sesten Kuran dinlemek için iyi bir fırsat olarak değerlendirilmekte, eleştirel fikirler pek fazla duyulmamaktadır.

M Köyü sakinlerinin gözüyle İslamcılık, insanların gündelik yaşam algılarından uzaklaşarak dini algılara odaklandıkları kavramsal bir şey olarak görülmektedir. Peki, M Köyü sakinleri İslam ve kadın ilişkisi hakkında nasıl bir düşünceye sahiptirler? Bir önceki bölümde de görüldüğü üzere, 1980'li yılların ikinci yarısında ortaya çıkan başörtü özgürlüğünü talep eden kız öğrenciler söz konusu olduğunda farklı fikirlere sahip İslamcılar aynı noktada buluşarak desteklemişlerdir. Yani, kadının varoluşu ve yaşam tarzı İslamcılar için en merkezi başlık olarak gözükmektedir. M Köyü'nde de kadının varoluşu ve yaşam tarzı İslam ile ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. Ancak, ağırlığın nereye konulduğu noktasında farklılıklar görülmektedir.

"Bizim dinimizde" ifadesi Delaney'e göre *"köylülerin kendi söylemlerini temellendirirken kullandıkları bir ifade tarzıdır"* (Delaney,

1991: 285). Ancak, M Köyü'nde bu ifade çok sık duyulmaz. Bu ifade sadece bir kez çok net biçimde kullanılmıştır ve o da kadınla ilgili bir tartışmadır. 17 Nisan 1993'te Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Özal ani biçimde vefat edince yerine dönemin başbakanı Demirel geçmişti ve boşalan başbakanlık makamına kimin geçeceği tartışılıyordu. Bu mevzu M Köyü'nde bahis olduğunda, ben birkaç aday isim arasında bir kadın olarak Çiller'in de olduğunu söylediğimde, 35 yaşlarında bir erkek ani bir çıkışla itiraz etmiş, *"bizim dinimizde kadından lider olamaz"* diyerek konuyu net bir biçimde kapatmıştır. Bunun üzerine *"ama Pakistan'ın başbakanı da kadın"* dediğimde ise, bu erkek "orası öyle elbette" anlamına gelecek bir yüz ifadesi takınmış olsa da, bir önceki ifadesinden vazgeçmemiştir.

"Bizim dinimizde kadın lider olamaz" ifadesi, açık bir biçimde kadının varoluşunu ve yaşam tarzını İslam ile ilişkilendirdiğini göstermektedir. Ancak, M Köyü'nde "İslam'da böyle olduğu için bu şekilde yapılması gerekir", "Müslümanlar şu şekilde olmalıdır" gibi söylemler çok sık işitilmemektedir. Bu şekilde, farkındalığın oldukça düşük olduğu M Köyü'ndeki İslam anlayışında kadının varoluşu, yaşam tarzı ve kadını ilgilendiren normlara ilişkin açık söylemler dikkat çekilmesi gereken noktalardandır. Bu durum, M Köyü sakinlerinin İslam ile kadını güçlü biçimde ilişkilendirmelerinden çok, aksine kadının varoluşu ve yaşam tarzını ve cinsiyete bağlı normları bu denli önemsedikleri anlamına gelmiyor mudur? İslami normlara ilişkin olarak zayıf bile denemeyecek bir hassasiyete sahipken, kadının varoluşu, yaşam tarzı ve cinsiyete bağlı normlarına ilişkin oldukça hassas bir bilince sahiplerdir.

M Köyü'nden Görünen Kemalizm

Mustafa Kemal'in İslam'a yönelik ortaya koyduğu önlem olarak da adlandırılabilecek politikası, birçok Türkiye araştırmacısı tarafından kitlesel bir karşılığı olmadan ilerletilen "modernleşme" olarak ifade edilmektedir. Özellikle 1925 yılında yürürlüğe giren tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması ve faaliyetlerinin yasaklanmasının birçok insanın inanç bağlamındaki köşe taşını kaybetmesine sebep olduğu, inançsal yaşamına oldukça büyük etkide bulunduğu ifade edilmektedir. Di-

ğer taraftan, 1950 yılında hükümete gelen Demokrat Parti'nin başarısı, Mustafa Kemal'in kurucusu olduğu Cumhuriyet Halk Partisi'nin aksine İslam'ı öne çıkararak muhafazakâr köylü sınıfın desteğini almasına bağlanmaktadır. Bu şekilde, köylü sınıfla İslam ve muhafazakârlık arasında güçlü bir bağa vurgu yapıldığı görülmektedir. Ancak, ilk bakışta nokta atışı bir tanımlama gibi gözüken bu açıklamalar, M Köyü'nün gerçeklerinden bakıldığında farklı bir durumu ortaya koymaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu sonrasında, yani "laiklik" anlayışı dahilinde gündelik yaşam içerisinde İslam'ın nasıl tatbik edildiğine ilişkin ayrıntılı raporlar oldukça azdır (Tapper and Tapper, 1991). Toprak, Türkiye'deki laiklik sürecinin bir ayağı olarak bir dizi sembolün kutsaldan seküler olana doğru değişimini örnek vermektedir (Toprak, 1981: 40). Orta Anadolu'nun bir köyünde saha çalışması yapan Delaney bu söylemden yola çıkarak, sembollerin sadece kutsaldan somut dünyaya geçmekle kalmayıp Türk devletinin himayesine geçtiğini vurgulamış, ulus devlet kavramının İslam inancına sahip köylülerde bir çatışmaya yol açtığını ifade etmiştir (Delaney, 1991: 284). Tapper ise laik devletle İslam inancı arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlama açısından işlevsel bir mekân olarak kenti ele almış ve saha çalışmalarını Isparta ili Eğridir ilçesinde yürütmüştür. Bu çalışmalar sonucunda, cumhuriyetçilik (diğer bir ifadeyle milliyetçilik) ile Türkiye'deki İslam'ın ilişkisinin çatışma değil paralel bir düzlemde olduğunu ifade etmektedir (Tapper and Tapper, 1991: 67-71). M Köyü'nün duruşu Delaney'in söylemlerindense Tapper'ınkilere daha yakındır.

M Köyü sakinleri kendilerini Türk olarak görmektedirler. Bu durum zaman zaman Müslüman kimliğinin de ötesine geçmektedir. İslam'a ilişkin konularda da Müslüman kimliğinden çok Türk kimliğinin kuvvetli olduğu görülmektedir. Bu olgu, farklı bir milliyetten biri olarak Ramazan ayında oruç tutmama ilişkin köylülerin verdiği tepkilerde de gözükmektedir.

Oruç tutmamıza ilişkin olarak köyün imamının *"Sen Müslüman değilsin. O yüzden, oruç tutsan da Allah kabul etmeyecektir"* şeklinde ifadelerde bulunduğu konuşulmuştu. Daha sonrasında, bu görüş başka bir köylü tarafından *"Türk vatandaşlığına geçmezsen orucun boşa gider"* şeklinde bir görüşe dönüştü. Orucun kabul edilmesine önkoşul

olarak köyün imamı Müslüman kimliğini öne sürerken, M Köyü sakini ise Türk kimliğini öne çıkarmıştır. Oruç gibi İslam dininde farz bir davranışa ilişkin olarak bile Müslüman olmak yerine Türk olmak, ve hatta Türk vatandaşı olmak gibi aidiyet söylemi görülmektedir. M Köyü'nün büyük bir bölümü kim olursa olsun oruç tutmanın sevap olduğu yönünde görüşe sahip olmakla birlikte, oruç denilen dini davranışın önkoşulu olarak Müslümanlık yerine Türk vatandaşlığına kuvvetli vurgu yapılması oldukça anlamlıdır.

Yine bir gün, köyün genç kızları İstanbul'da düzenlenen güzellik yarışmasını canlı yayında izliyorlardı. Televizyonda mayolarıyla geçiş yapan yarışmacıları gören bir genç kız (18 yaş), *"bunlar Türk değil"* dedi. Bu ifade aslında, Kuran'da geçen *"Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar, ırzlarını korusunlar. (Yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna, zînet (yer)lerini göstermesinler* (Nur Suresi 31). *Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve müminlerin kadınlarına söyle, bedenlerini örtecek elbiselerini giysinler* (Ahzab Suresi 59)" ifadeleri temel alan bir söylem olmasına rağmen kullanılan argüman "bunlar Müslüman değil" şeklinde değildi.

Bu ifade, ulus devlet kavramı ile İslam'ın çatışması bir yana, aslında birlikte varolduğunu, hatta daha da ötesinde kaynaştığını göstermektedir. M Köyü'nde bu iki kavram arasında bir ihtilaf, uyuşmazlık görülmemektedir. Bu durum, ulus devlet anlayışını hedefleyen devlet sekülerizminin M Köyü'ne nüfuz etmesinin bir sonucu olarak mı görülmelidir? Elbette, devlet politikalarının etkisi yadsınamaz. Devletin sahadaki en uç eğitim kolu olan ilkokul yoluyla Cumhuriyet prensipleri öğretilmektedir (Ayrıntılar için bkz. 7. Bölüm). Ancak, İslam'ın gündelik yaşamın bizzat içinde yaşanan bir karaktere sahip olmasını ve M Köyü sakinlerinin rasyonelliklerini de göz ardı etmemek gerekir. İlkokul yoluyla Kemalizm M Köyü'ne öğretilmektedir ancak İslamcılık M Köyü'ne henüz girmemiştir. Böyle bir atmosferde "Türk kimliği" güçlenmiştir.

Buraya kadar genel itibarıyla M Köyü sakinlerinin ibadetlerinin gerçekleştirmek için tarla işlerini ya da sohbetlerini yarıda kesmediklerini gözlemledik. Köylülük ile İslam ve muhafazakârlık sıklıkla kuvvetli biçimde ilişkilendirilir ancak bu tanımlama M Köyü'nün gerçekleri

ile bağdaşmamaktadır. İslam'ı öne çıkararak muhafazakâr köylü sınıfın desteğini aldığı söylenen Demokrat Parti'nin başarısı, M Köyü'nde İslam argümanıyla değil, kredi almanın kolaylaşması ve düşürülen vergiler ile gerçekleşmiştir. M Köyü sakinleri, sıkı vergi sistemi uygulayan Kemalist Cumhuriyet Halk Partisi'nden hoşnutsuzdur. Ancak, ne olursa olsun M Köyü sakinlerinin Kemalizm eleştirileri İslam-laiklik ekseninde değildir. Tarla işlerini ve sohbetleri ibadete tercih etmeleri de laiklik anlayışının M Köyü sakinlerinin bilincine nüfuz etmesinden değil, temel itibarıyla köy halkının yaşam tarzının o yönde olmasındandır. Tarla işleri gibi "çalışma" faaliyetini, namaz gibi "inançsal" davranışa tercih eden M Köyü sakinleri, dini "kamusal" alandan "özel" alana çerçevelendirme bağlamında, Kemalizme kıyasla çok daha önceden "seküler" bir yaşam tarzına sahiptirler. M Köyü'nde Kemalizm eleştirisi farklı bir boyutuyla ortaya çıkmaktadır. O da, cinsiyete bağlı normlara ilişkindir.

M Köyü yaşlılarıyla Mustafa Kemal Atatürk hakkında konuştuğumuz bir sırada, yaşlılardan birisi Atatürk'ün ölümünü okulda öğrendiklerinde çok üzüldüklerini ve hatta ağladıklarını anlattı. Diğer bir yaşlı ise, doğrudan yanıt vermekten kaçındı ve *"Yakın bir arkadaşı Mustafa Kemal'e Ey Mustafa Kemal neden evlenmiyorsun diye sormuş"* diyerek bir anekdotu paylaştı. Aslına bakılırsa, Mustafa Kemal bir kez evlenmişti. Ancak, bu evliliği çok kısa sürmüştü. Mustafa Kemal'in içkiyi de kadınları da sevdiği biliniyordu. Bu anekdot yoluyla aslında bu yaşlı dolaylı yoldan Mustafa Kemal'i eleştirmeye çalışmaktadır. Bu eleştirisini de cinsiyetçi tabular üzerinden yapmaktadır. M Köyü'nde bu zamana kadar görülen İslam'a karşı esnek duruşun aksine kadının varoluşuna ve yaşam tarzına ilişkin olarak katı bir duruş görülmektedir.

Bitirirken

Buraya kadar M Köyü'nde İslam'ın nasıl var olduğunu ele almaya çalıştık. Özetle, M Köyü'nde İslam'ın tam anlamıyla gündelik yaşam ile iç içe geçmiş bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Hayatın ritmi, yıl içi etkinlikler ve törenlerden görülebileceği üzere, köylüler İslamı

temel alan bir gündelik yaşamı sürdürmektedirler. Bu haliyle M Köyü'nün gözüyle Kemalizme bakıldığında ise, İslam'a bakış noktasında köylüler ile Kemalistler arasında duruş açısından aslında çok büyük bir fark olmadığı söylenebilir. M Köyü sakinleri için İslam halihazırda yaşamın içindedir, dolayısıyla İslam'a dair bir talepleri yoktur, en bilinçli beklentileri vergisiz bir hayattır. İslam'ı öncelikli kılma bilincinden uzak M Köyü'nün İslam algısı, dini davranışlarda farkındalığın şart olduğunu savunan soyut İslamcılık ile çok bağdaşmamaktadır. M Köyü sakinlerinin farkındalığının yüksek olduğu konu başka bir konudur. O da, kadının varoluşu ve yaşam tarzıdır.

Kadına ilişkin tartışmalarda ve cinsiyete bağlı normlar söz konusu olduğunda, İslam'a karşı görece esnek duruşa sahip köylüler daha ateşli biçimde konulara dahil olmaktadırlar. Mayolu kadına şaşırmaları, evlenmemiş Mustafa Kemal'i eleştirmeleri, kadından lider olamaz diye ifadelerde bulunmaları örnek olarak sunulabilir. İslam, köy sakinlerinin gündelik yaşantıları içinde bilinçaltına işlemiş biçimde yaşanıyor. Oysa kadına ilişkin cinsiyet odaklı norm ve tartışmalar söz konusu olduğunda köy sakinlerinin farkındalığı son derece yüksek oluyor. Dahası, her ne kadar İslam ile kadının varoluşu ve yaşam tarzı ilişkilendirilerek tartışmalar yapılsa da, kadının kıyafetinin İslam ile ilişkilendirilerek tartışıldığı durumlar pek görülmemektedir. Kemalizm ve İslamcılığın kendi ideolojilerini kadını "açık" ve "kapalı" olarak konumlandırarak rasyonelleştirmeye çalıştırmasının aksine M Köyü'nde İslam ile kadının kıyafetini ilişkilendirerek tanımlama durumu söz konusu değildir. Kadının varoluşu ve yaşam tarzı M Köyü'nde İslam'dan ayrı bir bağlamda ve daha hassas biçimde ele alınmaktadır.

4. BÖLÜM

AİLE İÇİNDE KADINA İLİŞKİN CİNSİYETE BAĞLI NORMLAR

Başlarken

Bir önceki bölümde, köyde insanların İslam ve kadını aynı bağlam içinde ele almaları durumunun pek sık karşılaşılan bir durum olmadığı ve insanların bilinçlerinin merkezinde İslam'ın normlarından çok kadına ilişkin cinsiyet odaklı norm ve tabuların olduğu tartışılmıştı. Peki, M Köyü'nde kadına ilişkin normlar gündelik yaşamda somut olarak nasıl bir varoluş gösteriyor? Kadınlar gündelik yaşamlarını nasıl sürdürüyorlar? Bu bölümde, kadına ilişkin var olduğu söylenen normlar kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlar olarak tanımlanarak, bu kavram merkezine, kırsaldaki kadın irdelenecektir. Bu bölümde, M Köyü'nün en temel birimi olan aile ele alınarak, ailedeki kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlar tartışmaya açılacaktır. İlk olarak, aile içindeki cinsiyet ve yaşa bağlı ortaya çıkan ayrım incelenecek, sonrasında ise aile yapısına ilişkin somut örnekler tartışılacaktır.

M Köyü'nde Aile

Kandiyoti, Türkiye'yi "klasik ataerkil" bir toplum olarak tanımlamakta, bu klasik ataerkilliğin ise geniş aile ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Genel anlamda, klasik ataerkil yapıda kadın erken yaşta kayınbabasının evin reisi olduğu aileye gelin olarak girer. Bu aileye girdikten sonra sadece evin erkeklerine değil, aynı zamanda yaş olarak büyük kadınlara –özellikle de kocasının annesine– uymak zorundadır.

Dahası, kadının öz ailesi ve akrabalarıyla ne derecede ilişkilerini sürdüreceği içevlilik oranına ve kadının namusuna göre belirlenir. İçevlilik oranının düşük olduğu ve kadının namusunun kocasının sorumluluğunda görüldüğü Türk toplumunda kadının kocasının akrabaları ile ilişkisi derin ve kuvvetlidir. Kandiyoti buna ek olarak, evlilik sonrasında da kızlarının namusuna karışan Arap toplumundan farklı olarak Türk kadınlarının geleneksel konumunun daha çok devrim öncesi Çin toplumundaki geleneksel model olan "el kızı" bağlamına yakın olduğunu ifade etmektedir (Kandiyoti, 1988: 278-279).

Kandiyoti'ye göre Türk toplumunda ataerkillik bu şekilde özetleniyor. Peki, Kandiyoti'nin ifade ettiği bu geniş aile somut olarak ne anlama gelmektedir? Çalışması içerisinde bu nokta tam olarak açıklanmamış olmakla birlikte, eğer karı-koca ve kocanın anne ve babasından oluşan hane anlatılmaya çalışılıyorsa bu durumun M Köyü'ndeki hane yapısıyla örtüştüğü söylenebilir. Acaba, ataerkillik somut olarak M Köyü'nün yaşantısına nasıl yansımaktadır? Evliliğe ilişkin olarak 5. Bölüm'de ve kadının namusuna ilişkin olarak 6. Bölüm'de ayrıca detaylı bir tartışma yapılacaktır. Bu bölümde ise, aile yapısı üzerinden ataerkillik düzeni içerisinde kadının varoluşu ve yaşam tarzı irdelenecektir. Somut olarak aile yapısını incelemeye geçmeden önce, aile içerisinde bireylerin cinsiyet ve yaş kavramlarına bağlı farklılıkları konusuna değinelim.

Cinsiyet ve Yaş Bağlamında Farklılıklar

Ailenin en yaşlı erkeği evin reisidir. Aile içerisinde yaş ve cinsiyete dayalı bir ayrım göze çarpar. İlk olarak, hemcinsler arasındaki yaşa dayalı ayrıma bakalım. Evin reisi aile içindeki tüm konulara ilişkin söz ve karar hakkını elinde tutar. Örneğin ekim zamanı, hasadın ne zaman yapılacağı, hangi ürünlerin yetiştirileceği aile reisinin kararına bağlıdır. Kömür madeninde çalışan oğulun geliri daha fazla olsa da, televizyon gibi pahalı elektronik aletler alınacağı zaman kesinlikle emekli maaşlı aile reisinin izni alınır. Oğul babasının önünde sigara içmediği gibi, küçük kardeş de abisinin önünde sigara içmez. M Köyü sakinleri bu davranışı yaşlılara saygı gereği olarak açıklarlar. Ancak, başka kişilere

karşı arada yaş farkı olsa da böyle bir çekinme gözlenmemektedir. Kaç yaşında olursa olsun baba yaşadığı müddetçe oğul evin reisi olamaz.

Erkekler arasında yaş farkına bağlı ayrımlar çok sert olsa da, kadınlarda bu durum bu kadar net görülmemektedir. Anne-kız, abla-kız kardeş arasındaki ilişkide sert bir çizgi yoktur. Aksine, samimi bir ilişki görülmektedir. Örneğin, annelerin çoğu kızlarının yanlarında sigara içmesine tepki göstermez. Kadınlar arasında, yaşa bağlı ayrışmadansa, gelin ve diğerleri olarak ifade edilebilecek bir ayrım görülmektedir. Gelin, yeni gelen olduğu için en fazla çalışması beklenen kişidir. Evin kızları "gelin olana kadar" görece daha özgür davranabilirler. Elbette, evin bekâr kızlarından da çalışmaları beklenmektedir. Evin bekâr kızının evleneceği tarih kararlaştırılırken, gelin alacak aile genelde hasat öncesini, gelin çıkacak aile ise hasat sonrasını düğün tarihi olarak belirlemeyi ister. Hemcinslerin yaş farkına göre ayrım bu şekilde ortaya çıkarken, cinsiyete dayalı ayrım ise çok farklı boyutlara sahiptir.

İş Türüne Göre Cinsiyet Farklılıkları

Yapılan işin türüne göre de cinsiyet ayrımı görülmektedir. Genel olarak kadınlar gündelik işlerle meşgul olurken, erkekler makina kullanımı gibi teknik işlerle ilgilenirler. Tarım faaliyetlerinde, kadınlar elle yapılacak süreklilik gerektiren işlerle, diğer bir deyişle çapa, belleme, tohum atma, ot biçme, hasat gibi işlerle ilgilenirler. Erkekler ise, traktör kullanma, öküzle saban çekme gibi işleri yaparlar. Hayvancılıkla uğraşan ailelerde süt sağma vb. işler kadınlar tarafından yapılırken, hayvan otlatmak vb. işler ise erkekler tarafından yürütülür. Hayvan kesimi erkekler tarafından yapılır, kadınlar bu işi yapmazlar. M Köyü'nde ev inşa edilirken gündelik işçi olarak gidenler erkeklerdir. Elma toplamaya kadın erkek birlikte giderler, ancak bu sadece ağaca tırmanmak için erkek gerekli olduğundandır. Fındık gibi alçak dallardan hasat gerçekleştirileceği zamanlarda sadece kadınlar giderler. Yine, ekmek pişirmekten çamaşır yıkamaya, su çekmeye, konservelik yapmaya kadar tüm gündelik ev işleri kadınlar tarafından yapılır. Madende çalışan erkeklerin eşleri düzensiz çalışma saatlerinde kocalarının yemeklerini hazırlamak durumundadırlar. Maden işçileri bir ay çalışır bir ay dinlenirler. Son zamanlara kadar, madene girecekleri süre boyunca maden yakınlarındaki bir yerde kalıyorlarken, bugünlerde servisle her gün

köyden madene gidip gelmeye başladılar. Bu sebeple günde üç vardiya sistemine dönüldü ve bu da daha düzensiz yaşamalarına yol açtı. Yine, M Köyü'nden Almanya'ya işçi olarak gidenlerin arasında kadına rastlanmaz. Eşiyle birlikte Almanya'ya gidip sonradan çalışmaya başlayan birkaç kadın olsa da, doğrudan iş başvurusunda bulunup giden kadın yoktur.



Öküzle Tarla Süren Erkek

Akrabalık Adlarında Görülen Cinsiyet Farklılıkları

Yaş ve cinsiyete dayalı ayrım, hitap ifadelerinde de görülmektedir. Burada bahsi geçen hitap ifadeleri insanlara seslenirken kullanılan akraba adlarını ifade etmektedir. Türkçe akraba adları bakımından oldukça zengin bir dildir ve neredeyse tamamı cinsiyet barındırır (bkz. Tablo 1). Eğer konuşulan kişi kan bağı olan biriyse, önüne isim eklenmeden akraba adları kullanılır. Akraba olmayan birisine hitap ederken de karşıdakinin yaşına bağlı olarak akraba adlarından bir tanesi kullanılır. Kadınlar karşısındaki kadına hitap ederken "abla", "teyze" veya

anne anlamında "ana" ifadelerini kullanırken, erkekler ise karşıdakinin yaş durumuna göre "abi", "amca" ya da "dede" akraba adlarından birini seçip kullanır. Abla kelimesine karşılık abi, hala ve teyze kelimelerine karşılık amca ve dayı ifadelerinde görüldüğü üzere akrabalık adlarının cinsiyete göre karşılığı bulunmaktadır.

Tablo 1 M köyünde Akrabalık Adları ve Türleri

92

表1　M村における親族名称と親族類型

	性別	親族名称	親族類型
1. 直系親族	男性	dede	父の父、母の父
	女性	anaanne, eyce*	母の母
	女性	eyce	父の母
	男性	baba	父
	女性	ana, anne	母
	男性	ogul, oglan	息子
	女性	kız	娘
	男性と女性	torun	孫
2. 傍系親族	男性	erkek kardeş	兄弟
	男性	agbey	兄
	女性	kız kardeş	姉妹
	女性	abla	姉
	男性と女性	kardeş	兄弟姉妹
	男性	amca	父の兄弟
	男性	dayı	母の兄弟
	女性	hala	父の姉妹
	女性	teyze	母の姉妹
	男性と女性	yegen	兄弟姉妹の子ども
	男性と女性	amca çocugu	父の兄弟の子ども
	男性と女性	dayı çocugu	母の兄弟の子ども
	男性と女性	hala çocugu	父の姉妹の子ども
	男性と女性	teyze çocugu	母の姉妹の子ども
3. 姻族	男性	koca, eş	夫
	女性	karı, eş	妻
	男性	damat	娘の夫
	女性	gelin	息子の妻
	男性	kayınata	配偶者の父
	女性	kayınana	配偶者の母
	男性と女性	düntir	子どもの配偶者の両親
	男性	kayınçı	配偶者の兄弟
	女性	görümce	夫の姉妹
	女性	baldız	妻の姉妹
	男性	enişte	姉妹の夫、夫の姉妹の夫、両親の姉妹の夫
	男性	bacanak	妻の姉妹の夫
	女性	elti	夫の兄弟の妻
	女性	yenge	兄弟の妻、妻の兄弟の妻、両親の兄弟の妻

（松原［1978］をもとに作成）

*この地方における親族名称の特徴として、祖母に対して一般的な nine ではなく eyce という名称が用いられることが挙げられる。

Diğer yandan, yaşı en yüksek kişilere karşı kullanılan "ana" ve "dede" ifadelerinde ise bu karşılığın görülmemesi dikkat çekicidir. "Ana"dan farklı olarak "baba" kelimesi sadece gerçek anlamda kan

bağı olan kişi için kullanılır. Üçüncü şahıs olan bir evli kadına "eş" ya da "kadın" anlamında "... karı" ifadesi kullanılır. Aynı anlamda kentte kadın için kullanılan "... Hanım" ve erkek için kullanılan "... Bey" ifadeleri M Köyü'nde pek kullanılmaz.



Evin Önünde Buğday Döven Kadınlar

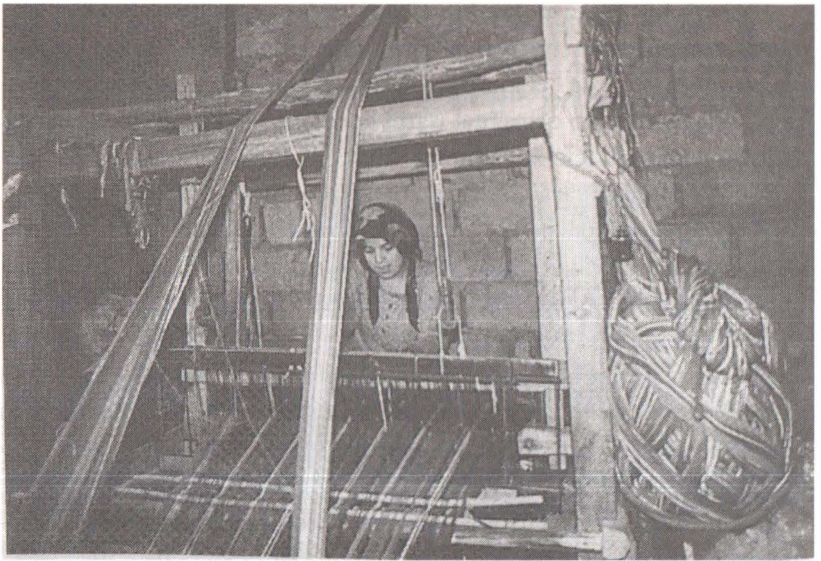
Önemli bir başka nokta kız evlada ilişkin kullanılan ifadedir. Kız evlada işaret ederken normalde "kız" ifadesi kullanılır. Ancak, kullanılan bir diğer ifade de "el kızı"dır. Bu ifade, evin kızının evlenerek başka bir aileye mensup olacağına işaret eder. Ancak bu tarz bir anlamsal değişim evin oğlu için kullanılmaz. Erkeğin evlilik sonrasında da ebeveynleriyle birlikte yaşadığı hane tipi akraba adlarına da yansımıştır.

Günlük konuşmalardaki "anne" ve "baba" ifadelerinin kullanımında da cinsiyet farklılığı göze çarpmaktadır. Baba rolü aile içinde ekonomik yönü öne çıkan bir roldür. Günlük diyaloglarda sınırını aşan istekler olduğunda, kişiden mesela bir şey alması talep edildiğinde, şakayla karışık olarak *"ben senin baban mıyım?"* şeklinde bir yanıt duyulabilir. Baba, ailenin tüm üyelerinin sorumluluğunu taşıyan kişi olarak görülmektedir. Diğer yandan, "anneciğim" ifadesi ise bir şeyden korkulduğunda ya da bir acıya dayanılamaz duruma gelindiğinde kullanılır. Baba rolünden ekonomik, anne rolünden ise psikolojik destek beklenmektedir.

Dışarı Çıkma İzni Sırasında Görülen Cinsiyet Farklılıkları

Yaşa ve cinsiyete dayalı ayrım, dışarıya çıkarken aile reisinden alınan izin sırasında en net biçimde görülmektedir. Erkek ve kadın, bir yere çıkarken ailenin reisinden izin almak durumundadır. Ancak, iznin çerçevesi cinsiyete göre değişmektedir. Delaney, erkeklerin köyden ilçeye giderken izin almalarının gerektiğini, kadınların ise evden dışarı çıkarken izin almalarının gerektiğini belirtmektedir (Delaney, 1991: 172). M Köyü'nde bu derece uç örnekler görülmemekle birlikte, erkek ve kadınlar arasında bir fark olduğu ortadadır. Kadınlar köydeki düğünlere ve/veya birisinin evine gitmek için aile reisinin iznine başvururlar.

Erkekler, köyün kahvesine rahatça gidebilirler ve bunun için aile reisinin izni gerekmez. Bu arada kadınlar kahveye gitmezler. Kadınlar için erkeklerin kahvehanesine denk gelen bir mekân yoktur. Kadınlar evde misafir ağırlayarak ya da komşulara giderek zamanlarını geçirirler. Köyde rahatlıkla dolaşan erkeklerle zıt olarak kadınların günlük yaşamlarındaki odak mekân çoğunlukla evdir. Dışarıda vakit geçiren erkeklerin ilçe ya da komşu köylerdeki pazarlara giderek evin alışverişini yapmaları normal bir durumdur.



Dokuma Yapan Genç Bir Kadın

Kadınlara yönelik kullanılan "çok geziyor" ifadesi, kadının işten kaytardığını ima eden gizli bir eleştiri barındırsa da aslında bizzat dışarıda geziyor olmasına dair bir eleştirinin ifadesidir. Tarlaya gitmek, komşuya yardım için çıkmak gibi anlamlı sebepler olmadığı müddetçe kadınlar evden çok uzaklaşmaktan kaçınırlar. Bir seferinde, cami temizliği için birkaç genç kız toplandılar ve temizlik bittikten sonra top oynamaya koyuldular. Cami temizliği gibi makul ve anlamlı bir sebeple evden çıkabilmiş oldukları için bu fırsatı sonuna kadar kullanmaktaydılar. Bu durum, genç kızların dışarı çıkmak için aile reisinden izin almalarının zor olduğunu göstermektedir.

Kadın davranışlarının güçlü bir şekilde gözetim altında tutulmasına ilişkin olarak Kandiyoti şu yorumda bulunur: *"Özellikle bekâr kızlar söz konusu olduğunda bu gözetim sadece aile reisi tarafından gerçekleşmez. Ebeveynler, abi, kardeş, akrabalar ve hatta zaman zaman komşulara kadar birçok kişi bu bekâr kızların doğru şekilde davranıp davranmadıklarının gözetimini kendine görev edinir. Bu bekâr kız evlada cinselliğinin kendi cinselliği olmadığını kanıksatma yolu-*

dur" (Kandiyoti, 1987: 325). Yani, kız evladın dışarı çıkarken izin almasının nedeni aile reisinin otoritesinin tescili değil, aksine kadının dışarıda gezmesinin bizzat köyün cinsiyete dayalı normlarına uygun olmamasıdır. Kadınlar bu gözetim ve kontrolden çekinmelerine karşı, aile reisine doğrudan karşı çıkmak yerine, bir strateji olarak kaçış yolu ararlar. Cami temizliğini bahane ederek dışarıda oynamak bunun bir örneğidir. Aile reisinin hoşlanmadığı bir eve misafirliğe gidileceği zaman, farklı bir eve gidileceği söylenerek izin alır, ertesi gün gerçekte gittikleri evi aile reisine söylerler. Aile reisi buna kızar, ancak kadın halihazırda isteğini gerçekleştirmiştir. Ya da üçüncü bir şahsı araya sokarak aile reisini ikna ederler. Bir komşum, yan köydeki bir düğüne gitmek için kocasını ikna etmem için benden ricada bulunulmuştu. Her ne durumda olursa olsun, kadınların kendi başına dışarıya çıkmasına ilişkin aile reisinin gözetim ve kontrolü çok katıdır.

Aile Yapısına İlişkin Sınıflandırma

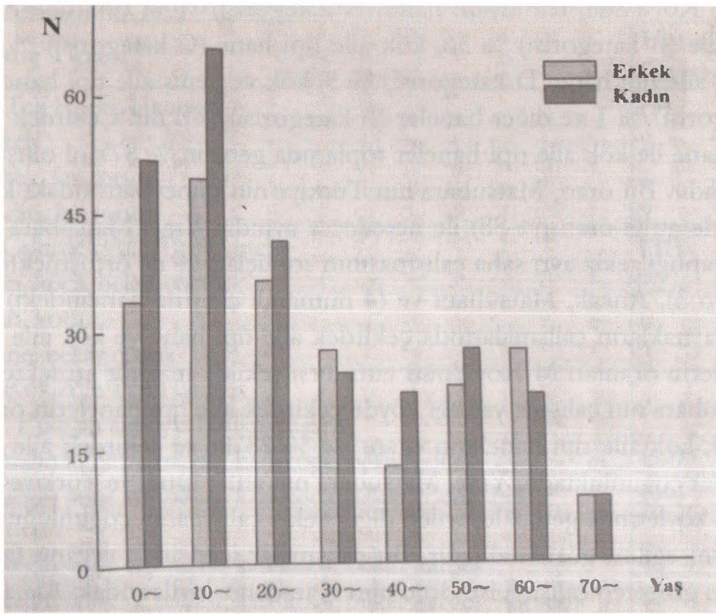
Köylerdeki Türk ailesine ilişkin çalışmalar arasında aile yapısına odaklanan çalışmalar çoğunluktadır. Bunlar içerisinde de, geniş aile veya çekirdek aileye ağırlık verilmektedir. Türk aile yapısı, Ortadoğu'daki gibi geniş aile yapısının çoğunlukta olduğu bir yapıya sahip değildir. Aksine, çekirdek aile yapısının baskın olduğu net biçimde ortaya konulmaktadır. Özellikle Masatake Matsubara, Türkiye'nin güneybatısındaki bir köyde elde ettiği verilerle birlikte önceden yapılmış farklı çalışmaları birleştirerek Türk köy toplumunda çekirdek aile ve kök ailenin temeli oluşturduğunu ortaya koymuştur (Matsubara, 1975: 183).

M Köyü'nün aile yapısı da büyük çoğunlukla çekirdek aile ve kök aileden oluşmaktadır. Matsubara'nın kurguladığı sınıflandırma metodunun, bu bağlamda M Köyü'ndeki aile yapısını çözümleme noktasında da gereçli olduğu düşünüldüğünden, bu metodu temel alarak M Köyü'ndeki aile yapısını sınıflandıracağız. Matsubara, altı kategori üzerinden aileyi sınıflandırmaktadır. A kategorisi dul kalma vb. durumlarda oluşan tek kişilik haneleri, B kategorisi karı, koca ve çocuk ya da çocuklardan oluşan çekirdek haneleri ya da sadece karı kocadan oluşan haneleri ifade etmektedir. C kategorisi iki veya daha fazla neslin

bir arada yaşadığı ve çoğunlukla evli erkeğin anne ve babası ile birlikte yaşadığı haneleri ifade etmektedir. Bu kategoriye, kocanın hem anne ve babasıyla hem de bekâr kardeş(ler)inin de birlikte yaşadığı hane tipi ile kocanın ebeveynlerinden (vefata bağlı olarak) sadece birisiyle birlikte yaşadığı hane tipleri de dahil edilmektedir. D kategorisinde karı, koca ve kocanın kardeşi ile eşinin birlikte yaşadığı hane tipi işaret edilmektedir. Bir anlamda geniş aileyi karşılamaktadır. Erkeğin anne ve babasının vefat ettiği durumlarda bekâr kardeşleriyle birlikte yaşadığı haneler de bu kategoriye dahil edilmektedir. E kategorisi, C ve D kategorilerindeki hanelerin birleşmesinden oluşan haneleri, diğer bir deyişle kök aile ve geniş ailenin birlikte yaşadığı haneleri ifade etmektedir. Yani, aynı hanede birden fazla evli erkek kardeşin ebeveynleriyle beraber yaşadığı, en az üç ailenin bir arada olduğu hane tipini ifade etmektedir. F kategorisi ise, bu aşamaya kadar tanımlanan çerçeveye sığmayan haneleri içermektedir (Matsubara, 1975: 174-175). Bu noktada, kök ailenin çerçevesine karı kocanın erkeğin anne ve babasıyla birlikte yaşadığı, karı kocanın kadının anne babasıyla birlikte yaşadığı ve karı koca ile evlatlık çocukla birlikte yaşadığı hane olarak üç alt kategori eklenmiştir.

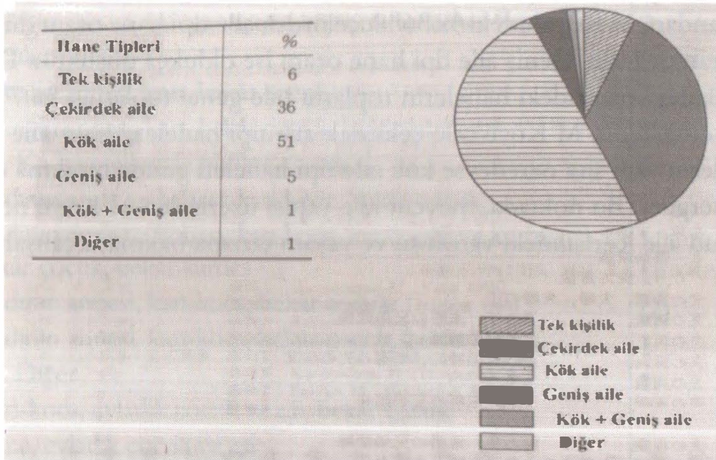
Terk edilmiş evleri dışarıda tutarsak M Köyü'nde 1993 yılı itibarıyla 105 hane bulunmaktadır. Bunun 20 tanesinde kimse yaşamamaktadır. Bu 20 hanenin 12 tanesi Almanya'da çalışanlara aittir. 4 tanesi aynı köyde yaşayanların ikinci evidir. 4 tanesi ise yakın merkezde yaşayıp arada sırada köye gelen köylülere aittir. Hane üyesi bulunmayan evlerin çoğunluğu Almanya'da işçi olarak çalışanlara aittir. Dahası, bu 12 evin sadece 3 tanesi eski yapıdır. Geri kalan 9 tanesi ise yeni binadır. Bu evler, işçiler Almanya'dan Türkiye'ye yıllık izne geldiklerinde kullanılmakta olup, emeklilik sonrası için yapılmıştır.

İstatistiklere halihazırda askerde olan gençler, ilçede vasıfsız işçi olarak çalışanlar dahil edilmemiştir. Buna bağlı olarak, hane sayısı 85, nüfus ise 477 olarak tespit edilmiştir. Nüfus dağılımına bakıldığında, 215 erkek ve 262 kadından oluşmaktadır. Yaşa göre nüfusun dağılımı Şekil 5 üzerinden görülebilir. Şekil 5'te genç nüfusun fazlalığı Türkiye genel nüfusunun yapısıyla doğru orantılıdır. M Köyü'nde ortalama hane başına düşen kişi sayısı 5,6 kişidir.



Şekil 5 M Köyü Kadın ve Erkek Nüfusun Yaş Dağılımı (Ocak 1993)

Matsubara'nın kurguladığı sınıflandırma metodunu temel alarak bakıldığında, şöyle bir durum görülmektedir (bkz. Şekil 6 ve Tablo 2).



Hane Tipleri	%
Tek kişilik	6
Çekirdek aile	36
Kök aile	51
Geniş aile	5
Kök + Geniş aile	1
Diğer	1

Şekil 6 M Köyü Hane Tipleri

M Köyü'nde, tek kişilik hane (A kategorisi) % 6, çekirdek hane tipi aile (B kategorisi) % 36, kök aile tipi hane (C kategorisi) % 51, geniş aile tipi hane (D kategorisi) % 5, kök ve geniş aile tipi hane (E kategorisi) % 1 ve diğer haneler (F kategorisi) % 1'dir. Çekirdek aile tipi hane ile kök aile tipi haneler toplamda genelin % 87'sini oluşturmaktadır. Bu oran, Matsubara'nın Türkiye'nin güneybatısındaki köyde elde ettiği oran (% 88) ile neredeyse aynıdır. Yine, Matsubara'nın atıf yaptığı sekiz ayrı saha çalışmasının sonuçları ile de örtüşmektedir (Tablo 3). Ancak, Matsubara ve (4 numaralı çalışma haricindeki) diğer kaynakların çalışmalarında çekirdek aile tipi hane ve kök aile tipi hanelerin oranları M Köyü'nün tam tersi şekilde tezahür etmektedir. Matsubara'nın çalışma yaptığı köyde çekirdek aile tipi hanelerin oranı % 60, kök aile tipi hanelerin oranı ise % 28'dir ve çekirdek aile tipi haneler çoğunluktadır. Yine, Matsubara'nın atıf yaptığı ve Türkiye'nin farklı köylerinde gerçekleştirilen diğer sekiz çalışmanın çoğunluğunda da aynı eğilim görülmektedir. Bu çalışmalar içerisinde yegâne farklı eğilim gösteren çalışma ise Bolu'nun Karadeniz kıyılarındaki Akçakoca'da yapılan çalışmadır. Burada da M Köyü'nde olduğu gibi çekirdek aile tipi haneler değil kök aile tipi haneler çoğunluktadır. Elbette ilerleyen süreçte daha da fazla saha verisi beklenmelidir. Ancak, bu aşamada Karadeniz Bölgesi'nde bulunan köylerde aile yapısı özelliği olarak kök aile tipi hanelerin öne çıkma ihtimalinin olduğu söylenebilir. Diğer yandan, M Köyü'ndeki % 36'lık çekirdek aile tipi hane oranı düşük bir oran değildir. Geniş aile tipi hane oranı ise oldukça düşüktür. D, E ve F kategorilerindeki hanelerin toplamı bile genel toplamın % 7'sini geçmemektedir. M Köyü'nde çekirdek aile tipi haneler, geniş aile tipi hanelerin yanı sıra neredeyse kök aile tipi haneleri geride bırakma eğilimi sergiler. Bu noktada, mevcut aile yapısı üzerinden M Köyü'ndeki kadının aile içerisindeki varoluşu ve yaşam tarzına bakmaya çalışalım.

Tablo 2 M Köyü Hane Tiplerinin Sınıflandırılması

Hane Tipleri	Hane Sayısı	%
A. Tek Kişilik Haneler	**(5)**	
Erkek	2	**6**
Erkek, kız torun	1	
Kadın, kız torun	2	
B. Çekirdek Aile Tipi Haneler	**(31)**	
Karı, koca, bekâr çocuk	22	**36**
Karı, koca	6	
Anne, bekâr çocuk	3	
C. Kök Aile Tipi Haneler		
C1. Erkeğin ailesiyle birlikte yaşam		
Erkeğin anne ve babası, karı-koca, bekâr çocuk	**(43)**	
Erkeğin anne ve babası, karı-koca, bekâr çocuk, bekâr	**(36)**	**51**
kardeş	7	43
Erkeğin anne ve babası, karı-koca, bekâr kardeş	6	
Erkeğin anne ve babası, karı-koca, bekâr kardeş, kocanın	3	
bekâr amcası	1	
Erkeğin anne ve babası, karı, bekâr çocuk	4	
Erkeğin anne ve babası, karı, bekâr çocuk, bekâr kardeş	2	
Erkeğin annesi, karı-koca, bekâr çocuk	4	
Erkeğin annesi, karı-koca, bekâr çocuk, bekâr kardeş	3	
Erkeğin annesi, karı-koca, erkek çocuk ve karısı, bekâr	2	
çocuk	2	
Erkeğin annesi, karı, bekâr çocuk	2	
Erkeğin annesi, karı, bekâr çocuk, bekâr kardeş	**(5)**	
C2. Kadının ailesiyle birlikte yaşam	2	6
Kadının anne ve babası, karı-koca, bekâr çocuk	1	
Kadının anne ve babası, karı-koca, kız çocuk ve kocası,	1	
bekâr çocuk, bekâr kardeş	1	
Kadının annesi, karı-koca, bekâr çocuk	**(2)**	
Kadının annesi, karı-koca, bekâr çocuk, bekâr kardeş	1	2
C3. Diğer	1	
Karı-koca, evlatlık çocuk ve eşi, bekâr çocuk		
Anne, evlatlık çocuk ve eşi		

D. Geniş Aile Tipi Haneler Karı-koca, bekâr çocuk, kocanın bekâr kardeş(ler)i Ağabey ve karısı, erkek kardeş ve karısı, her iki çiftin çocukları	**(4)** 3 1	**5**
E. Kök Aile + Geniş Aile Tipi Haneler Erkeğin anne ve babası, 2 erkek çocuk ve eşleri, her birinin bekâr çocukları, bekâr kardeş	**(1)** 1	**1**
F. Diğer Karı-koca, erkeğin ikinci karısı, birkaç çocuk ve eşleri, torun(lar), bekâr çocuk	**(1)** 1	**1**
Toplam	85	100

Tek Kişilik Haneler

Tek kişilik hane kategorisine (A) giren hanelerin tamamı yaşlılardan oluşmaktadır. Toplam hane sayısının % 6'sını kapsayan bu hane kategorisinin genele oranı oldukça düşüktür. İki hanede yaşlı erkekler tek başına yaşamakta, bir hanede ise dede kız torunu ile ikamet etmektedir. Geri kalan iki hanede ise kız torunu ile yaşayan yaşlı kadınlar bulunmaktadır. Yaşlıların tek başına yaşaması son derece nadir rastlanan bir durumdur, genellikle erkek evladın ailesiyle birlikte yaşadıkları görülür. Yukarıda bahsedilen ilçede yaşayıp arada sırada köye gelen dört boş hanenin üyeleri ilçede erkek çocuklarının yanında yaşayanlara aittir. Bu dört hanenin üyeleri de kategori olarak muhtemelen yine A kategorisine dahil olacaklardır. Erkeklerin tek başına yaşadıkları hanelerden bir tanesinde kısa bir süre öncesine kadar eşiyle yaşayan, eşinin vefatının ardından tek kalan bir erkek yaşamaktadır. Diğeri ise yakındaki akrabalarının destekleriyle hayatını devam ettirmektedir. Tek başına yaşayan yaşlılara kız torunların yardıma gelmesi sıklıkla görülen bir durumdur. Kız torunların yardıma geldiği üç hanede yaşayanlar da yaşlılardır. Bunlardan ikisi ilçede yaşayan erkek evlattan, birisi ise aynı köydeki kız evlattan olan torunlardır. Erkek ya da kız evladın kız çocukları arasından uygun olanlar yardıma gelmektedir.

Tablo 3 M Köyü ve Farklı Köylerin Hane Tiplerinin Karşılaştırılması (%)

Hane Tipi	Çalışma 1	Çalışma 2	Çalışma 3	Çalışma 4	Çalışma 5
	(1944)	(1950)	(1952)	(1971)	(1965)
A	12,0	4,8	5,6	4,3	
B	51,3	55,2	56,5	39,1	55,9
C	23,6	17,1	19,2	50,0	26,5
D	3,7	7,6	6,1	4,3	
E	4,5	15,2	12,6	2,2	11,6
F	4,9				

Hane Tipi	Çalışma 6	Çalışma 7	Çalışma 8	Matsubara	M Köyü
	(1965)	(1965)	(1965)	(1973)	(1993)
A		2,3	2,9	5,6	6,0
B	64,5	67,5	79,1	60,0	36,0
C	29,2	18,6	13,3	28,3	51,0
D				0,9	5,0
E	2,1	2,3		2,0	1,0
F	4,2	9,3	4,7	1,6	1,0

(Matsubara, 1975: 175, 182) temel alınarak yazar tarafından hazırlanmıştır.)

A: Tek Kişilik Hane Tipi
B: Çekirdek Aile Tipi Hane
C: Kök Aile Tipi Hane
D: Geniş Aile Tipi Hane
E: Kök Aile + Geniş Aile Tipi Hane
F: Diğer

Çalışma 1: Hasanoğlan Köyü (Yasa, 1955)
Çalışma 2: Sakaltutan Köyü (Stirling, 1965)
Çalışma 3: Elbaşı Köyü (Stirling, 1965)
Çalışma 4: Akçakoca köyü (Emiroğlu, 1972)
Çalışma 5: Oruçlu Köyü (Hinderink & Kıray, 1970)
Çalışma 6: Karacaören Köyü (Hinderink & Kıray, 1970
Çalışma 7: Sakızlı Köyü (Hinderink&Kıray, 1970)
Çalışma 8: Yunusoğlu Köyü (Hinderink & Kıray, 1970)

Burada, tek başına yaşayan yaşlı örneğinin az olduğu, yaşlı ebeveynle birlikte yaşayanın daha çok erkek çocuk ve ailesi olduğu ve yardım konusunda erkek torun değil kız toruna ilişkin beklentinin yoğun olduğu hususları vurgulanmaktadır. M Köyü'nde ilk baştan itibaren tek başına yaşayan kimse yoktur. Eskiden eşiyle yaşayıp eşinin vefatı ile ya da çocuklarının ilçeye göçmesiyle tek başına kalanlar söz konusudur. Evlenmeyip tek başına M Köyü'nde hayatını sürdüren hane hiç bulunmamaktadır. Evlenmeyip aile kurmamak M Köyü'nde düşünülemez.

Burada bir diğer dikkat çekilmesi gereken nokta ise, ne kadar yaşlı olursa olsunlar kadınların tek başına yaşadıkları hanelere rastlanmamasıdır. Bu tesadüfi bir durum değildir. M Köyü'nün cinsiyete dayalı normları ile ilişkili bir durumdur. Bir kadının erkeksiz, diğer bir deyişle eş, baba, erkek kardeş ya da evli erkek çocuk olmayan bir evde yaşaması uygun bir şey olarak görülmemektedir. Bunun nedeni, kadının yabancı bir erkek tarafından saldırıya uğrama ihtimalini arttırmasıdır (Ilcan, 1993: 224).

Köy sakinleri ilk defa tanıştıkları birisine kesinlikle ailesiyle ilgili sorular sorarlar (Delaney, 1991: 148). Bu köylülerin aileye sahip olma durumunu son derece önemsediklerini göstermektedir. Tanıştıkları kişiye "aileniz var mı?", "babanız yaşıyor mu?", "babanız ne iş yapıyor?", "kaç kardeşsiniz?" gibi seri soruları yöneltirler. Ailesinin olduğunu öğrendiklerinde bir rahatlama yaşadıkları görülmektedir. Dahası, yetimliğin ne kadar acı verici bir şey olduğunu vurgularlar. Kimsesinin olmaması, sırtını dayayacak kimsesinin bulunmaması herkes için olumsuz bir şeydir elbette. Bu ekonomik anlamda sırtını dayayacak baba figürünün olmamasıdır. Ancak bu durum, özellikle kadınlar için cinsiyet bağlamında bir anlamda koruyucusunun olmaması anlamına gelmektedir. Kadınlar için ailesinin olmaması erkeklere kıyasla çok daha büyük anlama sahiptir.

Çekirdek Aile Tipi Haneler

B kategorisine dahil toplamda 31 hane (% 36) mevcuttur. Toplam haneler içerisinde rakamsal olarak ikinci en yüksek rakama sahiptir. Bu 31 hanenin 22'si karı, koca ve bekâr çocuklardan, 6'sı sadece karı ve kocalardan, 3'ü de anne ve bekâr çocuk(lar)dan oluşmaktadır. Sadece karı kocadan oluşan 6 hanenin tamamında yaşlılar yaşamakta-

dır, kız çocukları evlenmiş, erkek çocukları ise çalışmak için ilçeye ya da Almanya'ya gitmiştir. M Köyü'nde yeni evli çiftlerin hemen kendi evlerine sahip olmaları zor olduğundan, çoğunlukla yeni evli çiftler aileleriyle birlikte yaşamaktadır ve bu sebepten dolayı sadece eşlerden oluşan hanelerde genç çift görmek mümkün olmamaktadır. Ebeveyn ve çocuklardan oluşan 22 hanenin 5'inde aile reisi bir dönem çalışmak için Almanya'da bulunmuştur.

Almanya'ya işçi göçünün köye etkisine ilişkin olarak Kıray, *"eşinin ailesinin çalışma amaçlı göçü ile birlikte çekirdek aile tipi haneler artmış, bu da köyde kalan kadının rolünde en önemli işlevsel değişimi beraberinde getirmiştir"* der (Kıray, 1976). Eşinin ailesi Almanya'ya işçi olarak gitmiş otuzlu yaşlarındaki bir kadın da eşinin ailesinin yakınlarda olmaması sebebiyle bir müdahale hissetmediği için "rahat" olduğunu ifade etmişti. Aynı kadınının, eşinin kardeşinin Almanya'dan getirdiği likörü içmişliği de vardı. M Köyü'nde erkekler bir yana kadınların alkollü içecek kullanması oldukça nadir görülen bir durumdur. Kocanın ailesinin kontrol ve gözetiminin olmamasının geline özgürlük verdiği farz edilmektedir. Ancak bu durum tam tersinden okunduğunda, kayınpeder ve kayınvalidenin geline karşı katı bir tutum içerisinde oldukları anlamına da gelmektedir. M Köyü'nde erkeğin Almanya'ya işçi olarak giderken eşini köyde bırakması çok görülen bir durumdu. Burada amaç kadının kocasının anne ve babasına yardım etmesi ve onlara bakmasıdır.

Kök Aile Tipi Haneler

C kategorisine dahil toplamda 43 hane (% 51) bulunmaktadır. Köyün toplam hane sayısı içerisinde en fazla görülen hane tipidir. Karı koca, çocuk(lar) ve erkeğin anne ve/veya babasından oluşan hane yapısıdır. Bu yapıya zaman zaman erkeğin bekâr kardeşlerinin de dahil olduğu görülmektedir. Ayrıca kocanın amcasının aileyle birlikte yaşadığı bir örneğe de rastlanmıştır. Ancak bu örnek, hafif engelli olduğu için evlenemememiş amcanın baba evinde kalmış olması ile ilgilidir. Birkaç erkek evladın aileleriyle beraber bir arada yaşamasına az rastlanır. Çoğunlukla tek bir erkek evladın ailesiyle birlikte yaşaması söz konusudur. Bu nedenle geniş aile tipi hanelere kıyasla kök aile tipi haneler daha çoktur. En küçük çocuk tatlı olur sözünden de anlaşılacağı üzere,

M Köyü'nde erkek çocuklar yaş sırasına göre sırayla iş bulup evden gittikleri için en küçük çocukla birlikte yaşama örneği fazladır. Ancak elbette her örnek bu şekilde gerçekleşmemektedir. Bir eve ilk olarak gelin giren kadın sadece eşinin anne babasıyla değil eşinin bekâr kardeşleriyle de birlikte yaşamak durumundadır. İşgücü bağlamında daha çok katkı vermesi beklenen evin bekâr kız çocukları değil gelindir. Kök ailelerde kadın, gelin olarak eve girer ve sonrasında oğluna gelin alacak kayınvalide rolünü elde etmiş olur.

Erkeğin ailesiyle birlikte yaşanmasına daha sık rastlanır. Kök aile tipi toplam 43 hanenin sadece 5 tanesinde çiftin kadının ailesiyle birlikte yaşadığı görülmüştür. Toplam hane içerisindeki oranı % 6'dır. Bu haneler, erkek evladın olmadığı ya da evlenemediği ve damadın içgüveysi olarak haneye dahil olduğu durumlarda görülmektedir. Damat, içgüveysi gibi kelimeler hafiften bir alay anlamı da içermektedir. İçgüveysine ilişkin olumsuz tutum birçok araştırmacı tarafından dikkat çekilen noktalardandır. Matsubara içgüveysi kelimesinde *"hafif bir küçümseme tınısı"* olduğunu söylerken (Matsubara, 1975: 234), Delaney *"birçok erkeğin içgüveysi olmanın bir utanç kaynağı olduğunu düşünmesi sebebiyle, içgüveysi olmak oldukça zor bir iştir"* diye vurgular (Delaney, 1991: 167). Ayrıca, *"damat olandan çok ses çıkarmaması ve söyleneni dinleyen uysal birisi olması beklenmekte"*'dir (Ilcan, 1993: 256). Görüldüğü gibi içgüveysinin karakterine kadar düzenleme getirilmektedir. Bunun nedeni ise, ekonomik anlamda karısına bağımlı görülmesi ve köyde kendisine çoğunlukla üstten bakılmasından kaynaklanmaktadır.

M Köyü'nde de içgüveysi olan erkeklerden arkalarından lakap olarak "damat" diye söz edilir. Köydeki kadınlardan birisi içgüveysi olan erkeklerin zorluklarının fazlalığını *"damadın ceketi köprü başında olur, alıp kaçar"* sözüyle ifade etmiştir. İçgüveysi olanlar genellikle çok sayıda kardeşe sahip ve ailesi fakir olan kimselerdir. İçgüveysi olanlar kız alırken gereken başlık parasından muaftır, düğün masraflarının tamamını karşılamaları da gerekmez.

Ancak, içgüveysi alan kadın, gelin giden kadından farklı olarak, evlendikten sonra da kendi ebeveyn ve kardeşleriyle yakın ilişkisini devam ettirebilir. Ancak, içgüveysi alan kadınların evliliklerinin her

zaman sağlıklı olduğu söylenemez. Aksine, çoğunlukla içgüveysi olarak gelen eşi ve kendi ailesinin arasında kalıp zorluklar yaşamaktadır. İçgüveysi alan bir kadın (yaş 38) *"kendim gelin olarak gidip zorluk çekseydim daha iyiydi"* diyerek o günlerden bahsetmiştir. Yine başka bir hanede içgüveysi gelen koca ve karısı ile kadının ebeveynlerinin "neredeyse hiç sohbet etmedikleri" görülmüştür.

Bu şekliyle, "içgüveysi" olan kişiye karşı takınılan olumsuz tutum ve bu türden evliliklerde yaşanan zorluklar M Köyü sakinlerinin cinsiyete bağlı normlar bağlamında ortaya çıkan erkek egemen düşünce tarzıyla ilintilidir. Gelin olarak gelen kız "el kızı" olarak ifade edilirken, içgüveysi alan kız ise "ev kızı" ya da "bey kızı" olarak ifade edilmektedir. Ailenin devamlılığını sağlayacak kızın "bey kızı" olarak tanımlanması, son derece semboliktir. Bu ifade, ailenin devamlılığını sağlayacak kişinin erkek olduğu önyargısının bir yansımasıdır.

Diğer yandan, Türkiye'de nüfus kütüklerinde içgüveysini ayırt edecek bir başlık bulunmamaktadır. Bu sebeple de, örneğin başka bir köyden M Köyü'ne içgüveysi olarak gelen erkeğin ailesi, kağıt üzerinde o içgüveyin kütükte kayıtlı olduğu yere kaydedilir, soyadı olarak da erkeğin soyadı kullanılır. Devlet kurumlarında bile içgüveysi bireyin varlığının adeta göz ardı edilmesi durumu, Türk toplumunun genelinin içgüveysine ilişkin olumsuz bakışını gösterdiği söylenebilir. İçgüveysi erkek sayı olarak azdır ve bu erkeklerin toplumsal bağlamda kabul görmesi zordur.

Köyde iki adet evlatlık almış hane bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi, erkek kardeşinin erkek çocuğunu evlat edinmiştir. Diğer hane ise, kocası vefat etmiş ve çocuğu olmayan bir kadının, rahmetli kocasının ablasının oğlunu yani yeğenini ve onun karısını evlatlık olarak aldığı hanedir. Erkek kardeşinin erkek çocuğunu evlatlık alan erkek, o çocuğu baldızının kızı ile evlendirmiştir. Yeğenini evlatlık olarak almakla kalmayıp eşini de kendi karısının akrabaları arasından seçerek, kan bağı bulunmayan ebeveyn-evlat ilişkisini güçlendirmeye çalıştığı düşünülmektedir. Ancak burada erkek kardeşinin oğlunu evlatlık olarak seçmesi daha önemlidir. Bir diğer hane erkeğin ablasının erkek çocuğunu evlatlık olarak almıştır ama aslında ilk başlarda abisinin erkek çocuğunu evlatlık almak istemiştir. Fakat, abisiyle arası bozuk oldu-

ğundan bu istek reddedilmiş, başka çare olmadığından ablasının onayı alınarak abla çocuğu evlatlık olarak alınmıştır. Her iki hanede de evlatlıklar erkeğin ailesinden seçilmiştir. Evlatlık çocuğun erkek olması ve üvey evladın erkek bir akrabanın çocuğu olması tercih edilir. Erkek ailenin devamlılığını sağlayacak aktör olarak görülmektedir.

Kök Aile + Geniş Aile Tipi Haneler

D kategorisindeki geniş aile tipi haneler genel oran içerisinde 4 vaka (% 5) ile oldukça düşük bir paya sahiptir. Eskiden sıkça görülen işgücünü sağlama motivasyonlu geniş aile tipi hane örneği bu vakalar arasında bulunmamaktadır. Karı koca ve erkeğin kardeşi ile onun eşinin birlikte yaşadığı hane tipi 1 adet görülmektedir. Kocanın bekâr ya da eşi vefat etmiş kardeşleriyle birlikte yaşadığı hane tipi 3 adet bulunmaktadır. Bu üç haneden ilki dul kalan kız kardeşin çekirdek aile ile birlikte yaşadığı hanedir. İkincisi, anne babası yakın ilçede yaşayan bekâr kız kardeşi yanına alarak yaşayan karı kocadan oluşan hanedir. Üçüncüsü ise, bekâr erkek kardeşi yanına alarak yaşayan karı kocadan oluşan hanedir. Üçüncü hanedeki kocanın anne babası ve en küçük kardeşi ise Almanya'da yaşamaktadır. İkinci hanedeki bekâr kız kardeşin anne babasından ayrılarak ağabeyiyle yaşaması istisnai bir örnektir. Nedeni ise annesinin üvey olmasıdır, kendisi 7 yaşındayken babası başka biriyle evlenmiştir. Aile içinde özellikle anne kız ilişkisi çok sıkıdır. Ancak, kan bağının bulunmadığı durumlarda bu durum değişiklik göstermektedir. Yine, ilk örnekte görülen dul kadının erkek kardeşinin yanına sığınması durumu ise, kadının tek başına ev kuramamasındandır. Boşanan kadının ailesinin yanına dönüp tek başına yaşaması da görülmemektedir.

İki evli erkek kardeşin birlikte yaşadığı hane bir adettir. İki erkek kardeşin anne babası (baba 48, anne 50) Almanya'da yaşamaktadır. İki erkek kardeş (26 ve 25 yaş) aileden sermaye ile başka bir köyde bir tamirci dükkânı işletmektedirler. Eşleri (25 ve 23 yaş) ise çocuklarla ilgilenmekte, gündüzlerini kocalarının bulunmadığı M Köyü'nde geçirmektedirler. M Köyü'ndeki çekirdek aile tipi hanelerde bu şekildeki genç karı kocanın birlikte yaşadığı hane bulunmamaktadır. Geniş aile tipi hane içerisinde iki ayrı genç çiftin birlikte yaşadığı bu hane yapısı,

gündüzleri kocaları iş için dışarıda olan kadınların da işine gelen bir hane yapısıdır.

Şimdi de E kategorisine dahil olan kök aile ve geniş aile tipi hanelerin iç içe geçtiği hanelere bakalım. Bu gruba giren hane tipi sadece bir tanedir. Bu hane, ebeveynler (baba 66, anne 60), iki evli erkek çocuk (erkek çocuk 32, gelin 37 ve erkek çocuk 29, gelin 26), her birinin bekâr çocukları (ilk çocuktan 11, 9, 3 ve 2 yaşlarında torunlar ile ikinci çocuktan 3 ve 1 yaşında torunlar) ve bekâr kız evlattan (19) oluşmaktadır. Evin babası madenden emeklidir ve emekli maaşı ile geçinmektedir. Bu hane üç nesilden oluşmaktadır. Bu yönüyle büyük aile tipi haneye çok yakındır. Ancak, eski dönemlerdeki daha çok varlıklı sınıfın oluşturduğu geniş aile tipi hanelerden farklıdır. Erkek çocuklar ilçede iş bulamadıkları için ebeveynleri ile birlikte yaşamaktadır ve bu hane M Köyü içerisinde düşük gelirli sınıfa dahildir. Diğer yandan, kadın işgücünün fazla olması sebebiyle bu hane köy içerisinde tavuk haricinde hindi besiciliği de yaparak ek gelir elde etmektedir. Ayrıca, gelinlerden birisi iğne yapmayı bildiğinden, köy dispanserinde aşı-iğne olması gereken köylüler bu geline iğne yaptırmaktadırlar. Az da olsa bir gelir elde etmektedir.

M Köyü'nde geniş aile tipi hane sayısı toplamda D ve E kategorileri birleştirildiğinde 5 adettir. Ancak, çoğu köylü yaşamlarının bir döneminde bu hane tipini deneyimlemiştir. Köylüler, eskiden aile üyesi sayısının çok daha fazla olduğunu söylemektedirler. Bunlar içerisinde de, eskiden en fazla hane üyesi sayısına sahip olarak görülen ailenin bir erkeği (59), kendisi çocukken ailesindeki kişi sayısının 60 civarı olduğunu anlatmıştır. Başka bir erkek (44), eskiden kendi ailesinde 6-7 kişilik sofrayı 7 defa kurmak zorunda kalacak kadar insan olduğunu belirtmiştir. Baba tarafından kuzeni ile evlenmiş bir erkek (78) ise, kendisi ve eşi dahil 7 evli çift ile annesinin birlikte yaşadığını söylemiştir. Bu 7 ayrı evli çiftten 4'ü ve dul kayınvalide aynı ev içinde "daraba" adı verilen bir ağaçtan yapılan ayrımlar ile birlikte yaşamıştır. Aynı ev içerisindeki diğer aile ile de akrabadırlar (bkz: Şekil 7).

ego

▲● Vefat edenler

Şekil 7 Bir Geniş Aile Tipi Hane Örneği

Bu erkeğin bahsettiği yıllar 1940'lar. Herkesin yoksul olduğu bu dönemde bu varlıklı aile oğulları olmasına rağmen kızlarına içgüveysi alıp birlikte yaşamışlardı. Tarla işlerine işgücü gerektiğinden bu şekilde bir yol seçildiğini söyledi. M Köyü'nde sadece evin erkek çocuğu olmadığı durumlarda içgüveysi alınır. Burada öncelikli olarak işgücü yoksunluğuna bağlı olarak varlıklı bir ailenin geniş aile tipi haneye dönüşümünü gerektiren sosyoekonomik etmeni bir kenara koyup, "daraba" denilen bu evin iki bölüme ayrılmasına odaklanmak istiyoruz. Esasen tek bir yapı olan bir evi fiziksel olarak ikiye ayıracak derecede aile olarak bağımsız olmak istemektedirler. Erkek kardeşleriyle küsüp kopabilirken, yabancıyı aileye kabul etme konusunda bir çekinceleri yoktur. Bu şekilde bölünen ailelerin de zaman içerisinde erkek çocukların doğumu ve evliliği ile genişleyerek tekrar geniş aile tipi haneye dönüştüğü, sonrasında aile reisi babanın vefatı gibi sebeplerle tekrardan bölünme yoluna gittiği görülmektedir. Bugünkü çekirdek aile ve kök aile tipi hanelerin çokluğu ve geçmişteki geniş aile tipi hanelerin yapılanışı göz önüne alındığında, M Köyü'ndekilerin geniş aile olarak birlikte yaşamaktan çok ayrı ayrı yaşamaya eğilimli oldukları söylenebilir.

Yukarıda bahsi geçen erkek, kendisi haricinde bir aile reisinin olduğu bir aileyle birlikte yaşamaya sıcak bakmayarak, reisi olduğu aileyi büyütmek istemektedir. Diğer bir deyişle, kendi ailesine sahip olmak istemektedir. Buradaki aileden kasıt ise eşi ile kendisinden ibaret ola-

rak değerlendirilebilir. Türkçede aile kavramı bilindiği anlamı dışında, erkek için "karısı", anlamına da sahiptir. Kadın için ise "kocası" anlamını içermediği için "eş"i işaret etmez. Kadın "aileye" sahip olamaz. Delaney çalışma yaptığı köyde evli bir kadına *"senin ailen kimler"* diye sorduğunda, kadının mahcup bir şekilde durakladıktan sonra, anne babası ve kardeşlerinden, yani babasının ailesinden bahsetmeye başladığını ifade etmektedir (Delaney, 1991: 113). Erkeklerde bağımsız olma isteği ile aile sahibi olma isteği örtüşmektedir. Eş almak istediği için bağımsız olmak istediği bile söylenebilir. Bu noktada, ailenin tipi ile kadın çok yakın biçimde ilişkilidir. Bu durum, Kandiyoti'nin erkeğin karısının namusunun sorumluluğunu alması ifadesiyle örtüşen bir kanıt olarak da düşünülebilir (Kandiyoti 1988: 278).

Diğer Tip Haneler

Buraya kadar hiçbir sınıflandırmaya girmemiş ailelerin oluşturduğu hane tipleri F kategorisi altında bu bölümde ele alınmaktadır. Bu aile iki karısı (59, 49) olan bir erkekten (69) oluşan ailedir. Türkçede ikinci eşe "kuma" denilmektedir. Bu sınıflandırmaya dahil olan hane sayısı M Köyü'ndeki toplam 85 hane içerisinde sadece bir adettir. Geçmişte de bu tip örnekler çok fazla görülmemektedir. Örneğin, ikinci eşin getirilmesine ilişkin olarak birinci eşin oldukça yoğun bir tepki gösterdiği M Köyü sakinlerince sıkça ifade edilmektedir. 1894 doğumlu bir erkek savaşta Türkiye'nin doğusunda bulunan Van'a asker olarak gider ve dönüşte orada tanıştığı bir kadını M Köyü'ne getirir. M Köyü'nde halihazırda bulunan karısı ise Van'dan gelen ikinci eşe sürekli eziyet etmiştir. Yine bunun tam tersi bir örnek olarak, 1880 doğumlu bir evli erkek M Köyü'ndeki bir aileye içgüveysi olarak gelmiş, gelirken yanında getirdiği önceki karısı yeni karısı tarafından kovulmuştur. Eski eşi evden kovabilmek amacıyla yeni eşin yorganın içine dışkı koymak gibi çeşitli tacizlerde bulunduğu söylenir. Son zamanlarda, bundan on yıl kadar önce, Almanya'ya işçi olarak gitmiş (o dönem 30 yaşında) olan bir erkek bir süreliğine Almanya'dan bir Alman kadını Türkiye'ye getirmiştir. Bu Alman kadın Türklerle evlenerek oturma izni almalarını sağlama amacıyla bu işin ticaretini yapmaktadır. Bu erkek, bir süreliğine M Köyü'ndeki karısıyla boşanıp, bu dönem boyunca Alman kadınla evli kalmıştır. Bu erkeğin karısı (o dönem 32 yaşında) kuması

olan Alman kadın ile yumruklaştığını söylemektedir. İkinci eşlere yönelik toleransın oldukça düşük olduğu görülmektedir.

M Köyü'nde yegâne örnek olan bu ailedeki iki kadın birlikte yaşamaktadır. İlk eş kumasına ilişkin olarak *"ben bir şey yapamıyorum. Sabretmekten başka yapacak bir şey yok"* diyerek yılgınlığını ifade etmektedir. Köylüler de ilk eş gibi düşünmekte ve kocaya karşı rahatsızlıklarını ifade etmektedir. Bu rahatsızlığın, o erkeğin kavgacı karakteri, mevlit ve cenazelere katılmamasına bağlı köy halkına karşı sorumsuzluğu ve ayrıca son zamanlarda eskiden mezarlık olan araziyi patates tarlasına çevirmesi gibi yoldan sapmış davranışları ile ilişkilendirildiği düşünülmektedir. Ancak hepsinden öte iki eş sahibi olmasına öfkelidirler. Sebebi ise, bu iki eş kardeştirler.

Bir kadın (42), bu erkekle ilgili olarak, *"iki karısı olması bir kenara, iki kardeşi aynı anda karısı olarak alması Türkiye'nin hiçbir yerinde görülebilecek bir şey değil"* diyerek *"utanmaz herif"* diye arkasından kötü konuştu. Yine başka yaşlı bir kadın (78) bu erkek hakkında içindeki öfkeyi kusarcasına *"komünist"* dedi. *"Komünist nedir"* diye sorduğumuzda, kafasını çevirerek *"komünist işte"* diye tekrarladı. Başka bir kadına "komünist" nedir diye sorduğumuzda ise, "tuhaf" kişiler için kullanıldığını söyledi. Her ne kadar kadınlar, bir ideoloji olarak komünizm ile ilişkilendirmese de, bu kelime kesinlikle komünizmi işaret etmektedir.

Delaney, çalışma yaptığı köyde kızını ortaokula gönderen bir erkeğin, köylüler tarafından "komünist" olmakla suçlandığını belirtmektedir. O köydekiler, komünizmi toprağını ve kadınını paylaşan olarak düşünmektedir. Baş örtmenin yasak olduğu ortaokula gitmesinin kızın "açık" (bkz. 2. Bölüm), dolayısıyla erkeklerin paylaşacağı bir fahişe olmasına yol açacağı düşüncesiyle, komünistlik bir yana herhangi bir siyasi fikri olmayan bu babayı komünist olmakla suçlamışlardır (Delaney, 1991: 91). Yine Delaney, köyün imamının Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'e komünist demesi sebebiyle kendisine açılan davada köyün ikiye bölündüğünü de bildirmektedir. Mustafa Kemal Atatürk, herkesin bildiği üzere Batılılaşma düşüncesini taşımaktadır ve komünist değildir; kapitalisttir. Ancak, İslam ve laikliğin farklılığı noktasından bakıldığında Delaney, komünizmin de

kapitalizmin de laiklik açısından birbirlerinden farklarının olmadığının düşünüldüğünü ifade etmektedir (Delaney, 1991: 227).

Tekrardan M Köyü'ndeki örneğe geri dönersek, iki kız kardeşi aynı anda karısı yapan erkeğe yöneltilen "komünist" söylemi, tıpkı Delaney'in söylediği gibi, temelinde kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların bulunduğu bir söylemdir. M Köyü sakinleri "komünist" kelimesini "tuhaf" kişiler için kullandıklarını söylemektedirler. Ancak, bu ifadeyi başka tuhaf kişilere kullanmamaktadırlar. Aynı köyde 1980 askeri darbesi öncesi sol eylemlerde sıklıkla rol almış ve tam anlamıyla "komünist" olan bir erkek (32) vardır. Bir eşi ve çocuğu olan bu erkeğe karşı kimse "komünist" ifadesini kullanmamaktadır. M Köyü'nde "komünist" diye adlandırılan yegâne kişi, iki kız kardeşi karısı yapmış o erkektir. Normal şartlarda siyasi bir düşünceyi tanımlayan bir ifade de, M Köyü'nde kadın üzerinden algılanmaktadır.

Yine bu aileye Türkiye'de dini bir azınlık grubu ifade eden "Alevi" kelimesi de kullanılmaktadır. Bu ifade sadece erkeğe karşı değil "o aile Alevi" şeklinde tüm aileye dair kullanılmaktadır. Alevilik, Şii mezhebine yakın bir gruptur. Sünni nüfusun ağırlıklı olduğu Türk toplumu içerisinde farklı ritüelleri ve söylemleri sebebiyle, Osmanlı döneminden bu yana eziyet görmüşlerdir. Bu söylemler arasında da özellikle, Alevi kadınların başörtü takmaması ve dini ritüellere bizzat erkeklerle birlikte katılmaları sebebiyle, bazı Sünni Türkler tarafından "Alevi kadınlar fahişedir", "semah sırasında mumu söndürüp anneleriyle de kız kardeşleriyle de ilişkiye girerler" gibi iftiralara maruz kalmışlardır. Görüldüğü üzere, toplumsal düzeyde azınlık bir gruba ilişkin yöneltilen suçlamalarda, iftiralarda da kadının varoluşu ve yaşam tarzı öne çıkmaktadır. M Köyü sakinlerinin tamamı Sünnidir. Bahsi geçen erkeğin ailesinin soydan soya geçen bir azınlık grup olan Alevilerden olması mümkün değildir. Ancak, köylülerin cinsiyete dayalı normlarını aşan iki kardeşi de karısı yapması davranışı nedeniyle gerçekte öyle olmamalarına rağmen aile Alevi olarak sınıflandırılmıştır. Bu durum, siyasal düşünce bağlamında "komünist" olmasa da kişinin o şekilde tanımlanmasıyla aynıdır. Bu iki durum da kadının varoluşu ve yaşam tarzıyla ilişkilidir. Burada sert biçimde eleştirilen şey, kadını paylaşma diye tabir edilen ve köyün cinsiyete bağlı norm sınırlarından sapan davranıştır.

Bitirirken

Kandiyoti'nin ifade ettiği "klasik ataerkil" aile içerisindeki kadını cinsiyete dayalı normlar üzerinden değerlendirmeye çalıştık. Bu bölümde sadece kadının gelin olarak kocasının ailesiyle birlikte yaşaması ve kocasının ebeveynlerinin işlerini yapması üzerine kurulmuş bir yaşam döngüsüne sahip olduğu ortaya çıkmamıştır. Dahası, burada kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların sertliği ve bu bağlamda erkeklerle aralarındaki fark net biçimde ortaya konulmuştur. Kadınlar dışarı çıkarken evin reisinden kolayca izin alamamakta, dahası aileden ayrı bir evde yaşayamamaktadır. İçgüveyisine karşı var olan tepki, evlatlık alınırken öncelikli olarak erkek tarafının akrabalarının tercih edilmesi, erkeğin ailenin devamlılığını sağlayacağı ve evin reisi olacağı anlayışını, diğer bir deyişle erkek egemen yapıyı devam ettirme anlayışını göstermektedir. Diğer taraftan, çekirdek aile tipi haneler ve kök aile tipi hanelerin oranının yüksek, geniş aile tipi hanelerin oranının görece düşük oluşu erkeğin bağımsız biçimde aile kurma isteğinin yansıması olup, erkek egemen anlayış ile ilişkilidir. Erkek için aile kavramı eşini ifade eder ve karısının kontrolünün kocada olduğu anlamını da içerir. İki kız kardeşi karısı yapan erkeğin sert biçimde eleştirilmesi, erkeğin karısı ile olan ilişkisinin önemsendiğinin bir kanıtıdır. Aile içinde görülen cinsiyete bağlı normlar erkeğin öncelikli konumunun sürdürülmesine odaklanmıştır. Bunun içinde de karı kocanın varoluşu ve yaşam tarzına önem verilmektedir. Bir sonraki bölümde, kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların daha da net biçimde görüleceğini düşündüğümüz evlilik konusuna değilinecektir.

5. BÖLÜM

EVLİLİKTE GÖRÜLEN KADINA İLİŞKİN CİNSİYET BAĞLI NORMLAR

Başlarken

Bir önceki bölümde, aile içinde görülen kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların erkek egemen anlayış ile ne derece sıkı bir ilişki içinde olduğunu gördük. Ailenin yegâne reisinin erkek olduğunu, kadının ise aile reisi erkeğin gözetimi ve kontrolü altında olduğunu gördük. Köy içerisindeki temel yapı taşı olan ailede kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların ardından bu bölümde kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların en keskin biçimde görüldüğü evlilik kurumunu ele alacağız. Eş seçimi ve evlilik ritüelleri üzerinden evlilik kurumunun bütününü görmeye çalışacağız. Bu yolla da, evlilik süreci içerisinde ortaya çıkan kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları anlamaya çalışacağız. Eş seçimi nasıl yapılmaktadır? Seçim sürecinin temelinde ne tür normlar devreye girmektedir? Kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlar evlilik ritüelleri içinde nasıl ortaya çıkmaktadır? İlk olarak, M Köyü'ndeki evliliğin kavramsal çerçevesini çizdikten sonra, eş seçimi ve evlilik ritüellerini ele alacağız.

M Köyü'nde Evlilik Kavramı

Evlilik hem erkek hem de kadın için en önemli şey olarak görülmektedir. Bugün (1993 yılı) itibarıyla nüfusu 215 erkek ve 262 kadın olmak üzere toplam 477 kişi olan M Köyü'nde evlenme yaşını geçip de bekâr olan kişi neredeyse yoktur. Halen bekâr olan hafif derece

zihinsel engelli üç erkek (48, 40 ve 35 yaş) ve bir kadın (48 yaş) vardır ve bu kişiler aile veya kardeşleri ile birlikte yaşamaktadır. Özellikle bekâr kadınlar için evlenip bir erkek çocuk sahibi olmanın yaşlandıktan sonraki hayatını garanti altına almak için çok önemli olduğu vurgulanır. Hem kadınlar hem de erkekler genelde 17 ile 23 yaşları arasında evlenmektedirler. Kadının erkekten 2-3 yaş daha büyük olduğu bazı evliliklere rastlansa da genelde erkekler yaşça daha büyük olan taraftır. Ancak, eşler arasındaki yaş farkı büyük değildir. 16 yaşından küçüklerde evlilik azdır. Son zamanlarda 16 yaşından küçük kızını evlendirmek amacıyla mahkemeye yaş yükseltme talebinde bulunan bir vaka bulunmaktadır. M Köyü yaşlıları, *"bir kız ilk adetini görmeden evlenirse, o kız adeta bir fahişe gibi olur diye söylenir"* demektedirler. Eskiden kızların çok küçük yaşlarda evlendiğini ima eden bu ifade aynı zamanda bu durumun o dönemlerde dahi tasvip edilmediğini de göstermektedir.

Evlilik kocanın ailesiyle birlikte yaşama şeklinde gerçekleşir ve bu iki kişinin gerçekleştirdiği "evlenmek" fiili ile ifade edilir. Bu eylem Türkçede genel olarak "evlenmek" olarak ifade edilir. M Köyü'nde aynı eylemi ifade etmek amacıyla kullanılan başka bir ifade daha vardır. Bu ifade cinsiyetçi bir karaktere sahiptir. Kadınların evlenme eyleminde "kocaya gitmek" ifadesi kullanılmakta, erkeklerin evlenme eyleminde ise "gelin almak" ifadeleri kullanılmaktadır. Bu tür ifadeler, eskinden imam nikâhı sırasında imamların gelin ve damadın onaylarını teyit ederken kullanılan ifadelerdir. Kocanın yanına gitmek ya da gelini almak gibi somut davranışları işaret eden bu ifadeler, şekil olarak da erkeğin ailesiyle birlikte yaşamayı işaret etmektedir. Ayrıca, "gelin" sözcüğü "gelmek" fiilinden türetilmiştir. Kadın, erkeğe gelen kişidir. Aslında, erkek açısından "gelin almak" olarak ifade edilen evlilik, erkeğin tek başına birey olarak gerçekleştirdiği bir eylemden çok tüm ailenin gerçekleştirdiği bir eylemdir. Bir erkek "bizim gelin" dediğinde, bu kendi eşini değil, çocuğunun eşini ifade etmektedir. Kadın, tek kişi olarak erkeğin yanına gelendir. Erkek ise, aile olarak kadını gelin olarak alandır. Bir önceki bölümde görüldüğü üzere, M Köyü'nde kadının ailesiyle birlikte yaşama durumu, sadece erkek çocuğun bulunmadığı durumlarda içgüveysi olarak damadın alınması gibi istisnai durumlar-

da görülmektedir. Oransal olarak da % 6 ile oldukça düşüktür (bkz. 4. Bölüm). Evlenme ve gelin sözcüklerinde görülen erkeğin ailesiyle birlikte yaşama türündeki evliliklerde prensip ve normlar temel olarak gerçeklikle ortak bir zemine sahiptir.

Eş Seçimi

Ortadoğu bölgesindeki evliliklere ilişkin çalışmalar içinde baba tarafından kuzen evliliklerine odaklanan çalışmalar çoğunluktadır. Ancak, bir önceki bölümün başlarında da belirttiğimiz üzere Türkiye'de bu tür amca çocuğu evlilikleri azdır (Kandiyoti, 1988). Diğer bir deyişle, Arap toplumlarında görüldüğü kadar amca çocuğu evlilikleri görülmemekte (Meeker, 1976), akraba evlilikleri de oldukça azınlık bir çerçevede görülmektedir (Ilcan, 1993: 260; Vergin, 1985). M Köyü'nde de oran olarak oldukça düşüktür (bkz. Tablo 4). Tablo 4'te mahalle içi evlilik ibaresi amca çocuğu evliliklerini ifade etmektedir. Türk toplumunda sülale diye bir kavram bulunmaktadır. M Köyü'nde de çoğunlukla her sülale kendi içerisinde bir yaşam alanı yaratarak "mahalle"yi oluşturmaktadır.

Tablo 4 M Köyü'nde Eş Seçimi (yere göre)

	Sayı	%
Mahalle içi (Amca çocuğu evliliği)	12	2
M Köyü	164	27
D Köyü ve H Köyü	187	31
Diğer Köyler	220	36
Yakın İlçe	12	2
Diğer İller	12	2
Toplam	607	100

1915-1992 yılları arasındaki kayıtlardan yola çıkarak tespit edilen M Köyü'nde gerçekleşen toplam evlilik olan 607 (% 100) evliliğin sadece 12'si (% 2) amca çocuğu evliliğidir. Köy içi evlilik bile toplamda 164 ile toplam evliliklerin % 27'sini oluşturmaktadır. Aksine, diğer köylerle olan evlilikler daha fazladır. Bir döngü içinde Kurban ve Ramazan bayramlarını birlikte kutladıkları D ve H köylerinden yapılan evlilik-

ler 187 adettir (% 31). Diğer köylerden yapılan evliliklerin sayısı ise 220'ye (% 36) ulaşmaktadır. Yakın ilçe ve diğer büyük iller ile yapılan evlilikler 12'şer adettir (% 2). Amca çocuğu evlilklerinin oransal olarak düşük olmasından yola çıkarak kök aile ilişkisinin güçlendirilmesi bir yana ailelerin bundan kaçındığı dahi söylenebilir. İçevliliktense dışevliliğin öne çıktığı görülmektedir. Bu durum, Vergin'in de (Vergin, 1985: 572) ifade ettiği gibi, Türk toplumunda evlilikler erkek tarafı akraba topluluğunun ilişkilerini güçlendirmektense, yeni akraba topluluğu ile yapılacak ittifak ilişkisini güçlendirme eğilimine sahiptir. Ayrıca, bu durumlarda kadın büyük roller üstlenmektedir.

Tablo 4 üzerinden baba tarafından akraba evlilikleri haricinde bir şey görülememektedir. Daha ayrıntılı incelendiğinde ise, baba tarafından akraba evliliklerine kıyasla anne tarafından akraba evlilikleri daha fazladır. Yine, baba tarafından akraba evliliklerinde de amca tarafındansa hala tarafından evlilikler daha çok görülmektedir. 1992-1993 yılları arsında M Köyü'nde 13 evlilik gerçekleşmiştir. Bunlardan 2 tanesi "aşk evliliği" olarak da ifade edilebilen "kız kaçırma" tipi evlilik olup, düğün töreni yapılmamıştır. Geriye kalan 11 evliliğin 4 tanesi akraba evliliğidir ve tamamı kadınların sahip olduğu ilişkiler üzerinden gerçekleşmiştir. Yani, M Köyü'nde bir erkek büyük halasının (dedesinin ablası) kız torunuyla, bir kadın büyük teyzesinin (babaannesinin kız kardeşi) erkek torunuyla, yine bir kadın teyze oğluyla, başka bir kadın ise dayı oğluyla evlenmiştir.

Ancak bu durum, evlilik sürecine ilişkin kadının pozisyon üstünlüğüyle doğrudan bağlantı kurulacak bir şey değildir. Ayrıca, bu durum yine köylülerin dile getirdiği *"gelin aldıktan sonra hala/teyze kaynana olunca, geçinmesi kolay"* prensibine indirgenmemelidir. Kadın, evlilikle birlikte hem baba evi hem de gelin gittiği ev dahilinde iki ayrı noktada insan ilişkisi kurar. İçgüveysi alınan durumlarda, çocuklarının evliliğinde eş tercihi çoğunlukla içgüveysi olan babanın akrabalarından yapılmaktadır. K Köyü'nden M Köyü'ne gelen bir içgüveysi erkeğin (1893 doğumlu), ilk oğlu kendisinin hala kızıyla, ikinci oğlu (akrabalık ilişkileri tespit edilememekle birlikte) K Köyü'nden birisiyle, büyük kızı ise kendisinin amca oğluyla evlenmiştir. Akraba evliliklerinde genel olarak baba tarafından değil, anne tarafından akrabalarla evlilik

fazladır. İçgüveysi evliliklerde ise baba tarafından akrabalarla evlilikler fazladır. Bunun sebebi erkek olsun kadın olsun, dışarıdan gelen kişilerin beraberinde yeni akraba ilişkilerini getirmesidir. Bununla birlikte, anne tarafından kuzenlerle, içgüveysi olarak gelmiş baba tarafından kuzenlerle evliliklerle birlikte, yengenin (ağabeyin karısı) kız kardeşleriyle ya da yengenin (ağabeyin karısı) erkek kardeşinin kızıyla veyahut anneannenin komşusunun oğluyla evlenmek gibi, temel amacı itibarıyla akraba topluluğunun güçlenmesiyle ilgisi olmayan evlilikler gerçekleşmektedir. Evliliğin fiziki menzili oldukça geniştir. Yeni insan ilişkilerinin beraberinde getirilmesi kadın erkek fark etmeksizin kullanılmaktadır. Bu noktada, evlilik sürecinde kadın ya da erkeğe özgü bir özellik temel teşkil etmemektedir. Ancak, içgüveysi evlilikleri, erkek evlat olmamasına bağlı gerçekleşen istisnai bir evlilik tipi olduğu için, normal evliliklerde gelin olarak "dışarı" giden kadın bu kez yeni insan ilişkilerini kurgulayan ve şekillendiren kişi konumundadır. Bu durumdaki kadınların işlevi sayısal olarak içevliliklerden daha çok akraba dışı evliliklerde ortaya çıkmaktadır.

Evliliklerde "Aracı" Olan Kadın

İlk bakışta akrabalık ilişkisiyle hiçbir bağı yokmuş gibi gözüken evliliklerde de eş, çoğunlukla kadının sahip olduğu hısım-akrabalık bağları arasından bulunmaktadır. Eş seçiminde en genel yöntem şudur. Evlenme yaşına gelmiş erkek çocuğun ailesi ya aile içindeki ya da akrabalar arasındaki güvenilir bir kadından oğullarına uygun bir eş bulmasını rica eder. Erkek çocuk da niyet gösterirse, bulunan gelin adayının evine gidilir ve kızın niyeti teyit edilir. Kız ailesi kızlarının fikrine saygı duyar ve bu teklifi kabul edip etmeyeceğini de göz önünde bulundurur. Ancak, son karar ailenin reisi olan babadadır. Normalde, evin kızı bunun gibi birkaç tane teklifi almıştır ve en iyi adayın teklifinin gelmesini bekler. Bu süreç "görücü usulü" olarak adlandırılır.

"Görücü" sözcüğü görmek fiilinden türemiş bir sözcük olup, "gelin adayını ön incelemeye tabi tutmak için görevlendirilmiş kadın" anlamına gelmektedir. Kocanın kız kardeşlerini niteleyen "görümce" akrabalık adı da yine görmek eyleminden türetilmiştir. Kocanın kız kardeşi, özellikle de evli kız kardeşi aracılık noktasında son derece önemli rollere sahiptir (Matsubara, 1978: 138). Ancak, aracı olmak sa-

dece kocanın kız kardeşlerine has bir görev değildir. Erkek tarafından herhangi bir kadın bu rolü üstlenebilir. Farklı bir köyde, bir beklentiyle akrabalık bağı bulunmayan kadınların da bu rolü üstlendiğine ilişkin çalışmalar da bulunmaktadır (Sirman, 1990b: 239-240). M Köyü'nde ise, evlilik sözü alınıncaya kadarki sürecin tam bir gizlilik içerisinde tutulması önemli olarak görüldüğünden, bu rolü üstlenecek kişinin kan bağı bulunan ve güvenilen bir kadın olması durumu oldukça yaygındır. Aracı olarak görevi alan kadın tüm ilişki ağlarını kullanarak uygun gelini arar.

Aracı
C Hanım
Gelin
B Hanım
Damat
A Bey
(Aracı kişinin ailesi)
(Aracı kişinin akrabalık durumu)
▲● Vefat edenler

Şekil 8: Aracı kadına ilişkin ilişki ağı

Buna Almanya'da yaşayan M Köyü'nden A Bey (25 yaş) ile yan köy H-O Köyü'nde yaşayan B Hanım'ın (24 yaş) evliliği örnek olarak verilebilir. İlk bakışta bu iki kişi arasında herhangi bir hısımlık ya da akrabalık ilişkisi bulunmamaktadır. Bu örnekte aracı olan 38 yaşındaki M Köyü'nden C Hanım'dır. Bu C Hanım ile A Bey arasında akrabalık ilişkisi vardır ve B Hanım ile hısım ilişkisi vardır (bkz. Şekil 8). C Ha-

nım ile A Bey aynı sülaledendir. C Hanım tek kız çocuğu olduğu için içgüveysi alarak evinde kalmıştır. A Bey'in ailesi tümüyle Almanya'da yaşamamaktadır. A Bey'in iki ağabeyi ile onların aileleri M Köyü'nde yaşamaya devam etmektedirler. C Hanım'ın ailesiyle de çok sıkı ilişki halindedirler. C Hanım'ın annesi ile A Bey'in anne tarafından dedesi kardeştir. C Hanım'ın annesi de yine C Hanım gibi içgüveysi alarak köyünde kalmış, tüm akrabalık ilişkilerini baba tarafına kurmuştur. Diğer yandan B Hanım, C Hanım'ın ablasının ikinci eşinin erkek kardeşinin kızıdır. C Hanım'ın kız kardeşi ve eşi de Almanya'da yaşamaktadır. C Hanım'ın kız kardeşinin eşi B Hanım'ın amcasıdır. B Hanım, amcasını ziyaret adı altında Almanya'ya tek başına gitmiş, A Bey'in babası tarafından beğenilmiş ve evlilik karara bağlanmıştır. Bu örnekteki C Hanım üzerinden de görüldüğü üzere, iki farklı akraba grubuyla da bağa sahip kadınların tanıştırma sürecinde rol almaları çok sık görülmektedir. Üye sayısı fazla olan büyük çaplı akraba topluluklarıyla çok sayıda yeniden evliliklere dayalı oluşan hısım grupların bağlantılarının söz konusu aracıların işlerini kolaylaştırdığı söylenebilir. Ayrıca, bu şekilde aracılar yoluyla gerçekleşen ve son kararı aile reisinin verdiği eş seçimleri, evlilik kurumunun bireyler arasında değil aileler arasında gerçekleştiğini de göstermektedir. Zira, hem ailenin hem de aile reisinin onayı alındıktan sonra evlilik gerçekleşmektedir.

"Kız Kaçırma Evlilikleri"ne Bakış

Eş seçimi genel olarak bir aracı üzerinden ve son olarak aile üyelerinin onayı ile gerçekleştirilmektedir. Bir aracı olmaması durumunda da yine her iki ailenin büyüklerinin onayı alındıktan sonra evlilik gerçekleştirilir. İki kişi flört içerisindeyken de durum aynıdır. Ancak, flört için ille de önce ailelerin izni alınacak diye bir durum söz konusu değildir. İki genç sevgilinin evliliği mevzubahis olduğunda kızın ailesinin itiraz ettiği vakalar çoğunluktadır. Bu durumlarda gençlerin önceden anlaşarak kaçtıkları da görülmektedir.

Bu tür evlilikler Türkçede "kız kaçırma" olarak adlandırılmaktadır. Türkçeden doğrudan çeviri yaparsak "kızı zorla kaçırma"anlamına gelir. Aslında kızın onayı alınarak yapılan bir "kaçma" eylemi olsa da bu şekilde "kaçırma" olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca, kızın iradesi

dışında gerçek anlamındaki kaçırmalar da "kız kaçırma" şeklinde ifade edilmektedir. Genç erkekle ortak karar alıp kendiliğinden kaçan kız bu eylemi "kaçmak" olarak tanımlanmaktadır. "Zapt etmek" anlamında kullanılan "kaçırmak" fiili ise "kaçmak" fiilinin geçişli halidir.

Kızın iradesi dahilinde gerçekleştiğinde, genç erkeğin bu eylemi "kaçırmak" fiili yerine "kaçırtmak" olarak gördüğünü söylersek daha gerçekçi bir ifade kullanmış olabiliriz. Başlık parası ve düğün için gerekli masrafların görece ucuza mal olduğu "kız kaçırma evlilikleri", Türkiye'de sıklıkla görülmektedir. Ancak, kız tarafı için bu durum nereden bakılırsa bakılsın kaçırılmaktan öte bir şey değildir. Bu sebeple, burada ailesinin onayı olmayan "kız kaçırma" tipi evlilikleri "kız kaçırma evlilikleri" olarak adlandıracağız.

M Köyü'nde kız kaçırma evlilikleri o kadar da çok değildir. 1992 yazından 1993 ilkbaharına kadar köyde gerçekleşen 13 evlilikten sadece 2 tanesi bu şekildedir. Dahası, bu rakam geçmiş yıllara kıyasla oldukça yüksek bir rakamdır. Yani her yıl gerçekleşen bir durum değildir. Dahası, kızın iradesi dışında tehdit ile gerçekleşen kelimenin tam anlamıyla "kaçırma" eylemi ise çok daha azdır. M Köyü'nde görülen tek vaka 1957 yılında 83 yaşındaki bir erkeğin yeğeniyle evlendirmek için bir kızı zorla kaçırmasıdır. Bugün dahi bu olay köylüler arasında konu olmakta, kızın annesi halen beddua etmektedir. Kaçırılan kız evliliğe fazla dayanamamış dört yıl sonra resmi olarak boşanmıştır. Bugün yeni eşiyle yaşamını başka bir köyde sürdürmektedir. Görüldüğü üzere, kelimenin tam anlamıyla kızı kaçırarak evlenme son derece azdır. Bu gerçeğe rağmen köylüler her daim kızların kaçırılması ihtimalini dile getirerek kızlarını bu konuda uyarırlar.

Diğer yandan, kızın onayı dahilinde gerçekleşen kız kaçırma evliliklerine karşı da M Köyü'nde oldukça büyük bir nefret ve tiksinme görülmektedir. Böyle bir durumda "kaçan" kadına yönelik tepki çok daha fazladır. Seneler önce kendi rızasıyla kaçarak evlenmiş bir kadın bugün bile sohbet aralarında "o kaçtı" denilerek yerilmektedir. Ancak, ailesinin onayıyla nişanlanmış bir kadın, nişanlısının evine ziyarete gidip sonrasında oraya yerleştiğinde ise yukarıdaki örnekteki kadar büyük bir tepki almamaktadır. Bu kişiyi "bu da kaçtı" sözüyle

ve gülerek tanıştırırlar. Kadın kendi rızasıyla nişanlısının evinde kaldığı için düğün yapılmamıştır. Düğün yapılmaması yönüyle kız kaçırma evliliklerine benzese de, halihazırda kız tarafının onayını almış olduğu için damat çok fazla tepki görmez. Buradan, evlilik aşamasında ailenin onayının varlığı ve yokluğunun ne derece önemli olduğu anlaşılmaktadır. Yine, kız kaçırma eylemi kızın yaşına bağlı olarak adli vakaya da dönüşebilmektedir.

Türk yasalarında kız çocukları 16 yaşından itibaren ailesinin onayı olması halinde evlilik gerçekleştirebilir. 18 yaşından sonra ise kendi iradesiyle evlilik yapabilir. Bu sebeple, "kaçan" kızlardan bir tanesi eğer 18 yaş üzeriyse, ailesi hiçbir şey yapamaz. 18 yaş altı ise, adli vakaya dönüşür.

1 Ekim 1992 günü, M Köyü'nden D (25), komşu köy HM'den E'yi (16) kaçırdı. Bu ikisi, 3 ay önce HO Köyü'ndeki başka bir düğünde karşılaşmış ve ilk bakışta birbirlerine âşık olmuşlardı. D, ailesine rica etti ve annesi evlilik onayı için E'nin ailesine gitti. Ancak, D'nin ailesi M Köyü içerisinde oldukça kötü bir üne sahipti. Bu sebeple E'nin babası bu teklifi reddetti. Aslında D'nin annesi, kız 18 yaşını doldurana kadar beklemesi yönünde oğlunu ikna etmeye çalışmıştı. Ancak iki genç evlilik kararını aldılar. E'nin kız kardeşi M Köyü'ne gelin olarak gelmişti ve söylenenlere göre bu işte onun da parmağı vardı. Kaçırılacağı akşam, E her zaman yattığı mutfaktan belirledikleri saatte dışarı çıktı ve karşılamaya gelen D ile birlikte arabaya binerek D'nin evine gitti. Ertesi gün, E'nin babasının ihbarı ile jandarma D'nin evine gitti. D, D'nin ailesi ve E jandarma karakoluna götürüldü. İki aile arasında kızlarının baba evine geri verilmesi ya da başlık parası verilerek E'nin ailesinin evliliğe onay vermesi tartışıldı. E, hastanede bekâret testine girdi ve bakire olduğuna ilişkin rapor onaylandı. Türk ceza kanununda, bekârete zorla sahip olmaya çalışma suç kapsamında değerlendirilmektedir. Bu sebeple de kız kaçırmalarda nesnel delil olarak bu test kesinlikle uygulanır. 18 yaşından küçük kızı kaçırmanın üzerine bir de bekâreti alma eylemi eklenirse suç daha da ağırlaşmış olur. Sonuç olarak, dönemin parasıyla 15 milyon Türk lirası (dönemin kuruyla yaklaşık 250 bin Japon yeni) E'nin ailesine verilerek sorun çözüldü.

Bu olay, köy sakinleri arasında çok popüler bir konu oldu. Sohbetler sürekli üçkağıtçı D'nin ailesini hedef alan tarzdaydı. *"Kızın babası nasıl aldı o kadar büyük parayı, helal olsun. Fakat, nasıl olsa o parayı ödemezler bunlar"* şeklindeydi. Yine, M Köyü'nde sıklıkla dile getirilen *"evlilik tercihini kıza bırakırsan ya davulcuya kaçar ya zurnacıya"* atasözünü konuya dahil edenler de oldu. Buradaki "davulcu" ve "zurnacı" ifadeleriyle düğünlerde müzik yapan Romanlar ifade edilmektedir. Romanlar konusunda Türkiye'de de bir ayrımcılık söz konusudur. Bu nedenle "Kız çocuğu aşktan başı dönerse böyle Romanlarla evleniverir. O yüzden kız çocuğu tam bir kontrol altında tutmak gerekir" anlamındaki bu ifade kullanılmaktadır. Bir kez kaçırılan kız evladın tekrardan baba evine geri verilmesi, köylülerin zihninin almadığı bir durum gibi görünmektedir ve dolayısıyla sohbet konusu olmamaktadır. Kız çocuğunun bekâret testinin olumlu çıkması konusunda ise, doktora para verilerek bekâret raporunun yazdırıldığı kanısı taşınmakta, gerçek ne olursa olsun bir kez kaçırılan kız artık bakire olarak görülmemektedir.

O dönemin diğer gelinlik çağındaki kızları da kaçırılma evliliklerine karşı kuvvetli bir nefret ve tiksinme duymaktadırlar. Kız kaçırmanın gerçekleşmesinden iki gün sonraki akşam, M Köyü'nden bir kızın kına gecesi vardı. Kına gecesine E ile birlikte D'nin kız kardeşleri de geldi. M Köyü'nün kızları *"gelebildin demek"* diyerek E'yi güler yüzle karşıladılar ve onunla oynadılar. E'nin *"üstümdekilerle kaçtım, giyecek bir şeyim yok", "D ileride bana da düğün yapacakmış"* sözlerini kafalarını sallayarak dinlediler. Köyün kızlarının E'yi anladıklarını temsil eden bu davranışları aslında sadece göstermelikti. Düğün sonrasında herkes evine dönerken E ve D'nin kız kardeşleri gözlerden kaybolduğunda, zincirden boşanmışçasına *"şu utanmaz kadın", "bir düğün yapacakmış. Düğün müğün olmaz, kandırmış seni", "şeytana uymuşsun sen"* diyerek yol boyunca E'nin dedikodusunu yaptılar. M Köyü'ndeki namı kötü olan D'nin ailesine karşı tepkiler de vardı elbette ama köyün genç kızları da dahil olmak üzere köylülerin asıl tepki gösterdiği şey kız kaçırma evliliğinin kendisidir.

Kız kaçırma evliliklerine karşı gelişen bu nefret ve tiksinme duygusunun, aile reisinin onayı olmadığı için evliliğin geçerliliğinin tartışmalı olduğu temeline dayandığı düşünülmektedir. Ancak, burada önemli olan şey kız kaçırma evliliklerine ilişkin tartışmalarda kızın bekâretinin bir norm olarak ortaya çıkmasıdır. Kız kaçırma eylemine karşı geliştirilen nefret ve tiksinme duygusunun öne çıkması, kadının kaçırılmasına ilişkin ortaya çıkan oldukça güçlü tehlike algısının yansımasıdır. Kelimenin tam anlamıyla "kız kaçırma" evlilikleri aslına bakıldığında oldukça düşük sayıda olmasına karşın, köylüler "kız kaçırırlar" ifadesini sıklıkla konuşmalarına taşımaktadırlar. Yine, kız âşık olursa erkeğe "kaçar" düşüncesine sahiptirler. Bir kez kaçan kız artık bakire değildir. Bu bekâret konusu kadının çevresindeki erkekler için de kadının kendisi için de tehlikeye maruz bırakacak kadar hassas bir durum olarak görülmektedir. Kız kaçırma evliliklerine karşı oluşan bu nefret ve tiksinme duygusu, çok hassas olan bekâretin korunması konusunun çok kuvvetli bir norm olduğunu göstermektedir.

Bekâretin Önemsenmesi

Eş seçiminde, erkeğin işi, madenci olup olmaması, gelecek olan geline tarım faaliyetlerinde ne kadar iş yükleyeceği, ailesinin nasıl bir karakterde olduğu gözetilir. Kadında aranan hususlar ise elinden iş gelmesi ve iyi karakterli olmasıdır. Ancak kadında bunların hepsinden önce gelen koşul bakire olmasıdır. Bekâr bir kadının bakire olması evlilik sırasında çok temel bir şarttır. Bekâr bir kadın arı olmalıdır. Nişanlılık evresindeyken kadının bakire olmadığının anlaşılması durumunda nişan atılır.

Türkçede, evlenmemiş kadına "kız" denilmektedir. Bu aynı zamanda "bakire" anlamına da gelir. Evli olan için ise "kadın" ifadesi kullanılır. M Köyü'nde kadın ifadesi yerine "karı" (erkeğin eşi anlamına gelir) sözcüğü sıklıkla kullanılmaktadır. Bir kadının evli olup olmadığını ayırmak amaçlı bu kullanım ilçede de köyde de aynıdır. Erkek için evli olup olmamasına bakılmaksızın "erkek" ifadesinin kullanılması durumuyla tam bir zıtlık içermektedir. Diğer yandan, vefat ya da boşanmaya bağlı olarak tek kalmış kişilere kadın erkek fark etmeksizin "dul" ifadesinin kullanımı çok yaygındır. M Köyü'nde bu ifade-

nin "bakire olmayan" anlamında kullanıldığı sıklıkla görülmektedir. Bir kadının nişanlısı ya da nişanlısının ailesi tarafından başka erkekle olan ilişkisinin öğrenilmesi durumunda "kız sandık, dul çıktı" anlayışı nişanın atılmasının sebeptir. Bir kadın nişanlısı askerdeyken başka bir erkekle yakınlardaki bir ilçenin sahilinde gezdiği için nişanı atılmıştır. Bu kadın, biraz sıkıştırıldığında o erkekle öpüştüğünü kabul etmiştir. Bir öpüşme sebebiyle bu kadın "dul" olarak görülmüştür. İlk evliliğini yapacak erkekler dul bir kadınla evlenmekten kaçınırlar.

Sadece bakire olmadığı şüphesi sebebiyle evlenecek kişi bulamama durumu bile görülmektedir. M Köyü'nde bir erkekle nişanlanıp ayrılmış bir kadın, İstanbul'da abisinin bir iş arkadaşıyla evlenmişti. Köydekiler nişanlıyken nişanlısının ailesinin evinde kalmışlığı olduğu için bu kadının artık "kız olmadığını", yakın civarda evlenecek kimse bulamadığı için de İstanbul'dan birisiyle evlendiğini düşünüyorlardı. Yine, amcasıyla ilişki yaşadığı dedikodusu yapılan bir kadın evlenecek kişi bulamadığı için, hastalığı nedeniyle eş bulamamış bir erkekle evlenmişti. Bununla birlikte ilk evliliğini kendinden yaşça büyük bir kadınla yapan erkek örneği de vardır. Bunun sebebi ailesinin maddi anlamda oldukça fakir olması, dolayısıyla evlenebilecek başka birini bulamamasıdır. Görüldüğü üzere, kadının "kız" ya da "dul" olup olmaması evlilik aşamasında son derece temel bir şart halini almıştır.

Ayrıca, M Köyü'nde eşi vefat eden kadının eşinin erkek kardeşlerinden birisiyle evlenmesi de birkaç örnekte görülmektedir. Ancak bu durum, köylülerin bunun en iyi yöntem olduğunu kabul ettikleri anlamına gelmez. 79 yaşındaki bir erkek *"ağabeyimle aynı yatağa girmiş bir kadınla aynı yatakla yatmayı içim almaz"* ifadesini kullanır. Dahası, kadın için kendi duygularının da ötesinde çevrenin bakışları hiç sıcak değildir. *"Kayınço'ya bedenini teslim etmek mi!"* diyerek arkasından eleştirilirler. Kadınların sadece kayın biraderleriyle evlenmesi değil, tekrardan evlenmesi bile başlı başına olumsuz karşılanan bir durumdur. Örneğin, kadın cenazesinde cenaze kadınlar tarafından yıkanır. Ancak, cenazenin yıkanmasına ikinci evliliğini yapan kadınların katılımından kaçınılır. Burada da görüldüğü üzere, tekrar evlenmiş kadınların bazı ritüellere katılımından kaçınıldığı kesin olmakla bera-

ber, evlenmemiş kadınların bekâretine ilişkin normlar evli kadınların tekrar evlenmesine ilişkin normlarla kıyaslanamayacak ölçüde önemli olarak görülmektedir.

Evlilik Ritüelleri

Evlilik ritüelleri M Köyü'ndeki gündelik yaşam içinde çok özel bir yere sahiptir. Düğünler, Ramazan ve Kurban bayramları dışında köylüleri en fazla heyecanlandıran etkinliktir. Katılımcılar kız ve erkek tarafının aile ve akrabalarından oluşmakla birlikte, çoğu zaman tüm köyü saran bir etkinliğe dönüşür ve aile-akraba ilişkisine bakılmaksızın çok sayıda insan katılır. Düğünler, kardan yolların kapandığı kış mevsiminde yapılmamaya çalışılır. Son yıllarda, Almanya'da işçi olarak çalışan akrabaların da katılabileceği şekilde çoğunlukla yaz mevsiminde yapılmaktadır. Yine gün olarak da, düğün töreninin en temel etkinliği olan "gelin alma" işine ilçede yaşayan akrabaların da katılabilmesi için pazar gününe denk getirilecek şekilde düğün takvimi hazırlanır. Diğer yaşam geçiş törenlerinden sünnet düğünü ve cenaze töreni ile kıyaslandığında çok daha fazla para harcanarak gerçekleştirilir. Düğün giderlerini erkek tarafı üstlenir. Bir düğünde yeni çifte alınan ev eşyası, geline takılan takılar, yemekler, aşçıların ücretinin toplamı o dönemin parasıyla 40 milyon lira (dönemin kuru ile yaklaşık 500 bin Japon yeni) tutmuştu. Bu miktar bir maden işçisinin neredeyse yıllık gelirine eşitti.

Düğünler cumartesi günü başlayıp salı gününe kadar dört gün boyunca sürmektedir. Düğünlerin içerik akışı aşağı yukarı şu şekildedir. Perşembe günü yakındaki ilçeye gidilip nikâh için kayıt yaptırılır. Cuma günü ikindi vaktine kadar köydekilere düğün ilan edilir. Cumartesi öğleden sonra damadın ailesi ve köylüler kız evine "yokluğa" giderler. Akşamına gelin, bekâr kız arkadaşlarıyla ayrılık töreni olan "kına gecesi"ne katılır. Pazar günü, damat ailesi ile birlikte büyük bir grup halinde kız evine "gelin almaya" gider. Bunun akşamı gerdek gecesidir. Ertesi gün olan pazartesi günü, gelinin erkek tarafından kadınlara çeyizlerini sergilediği "duvak günü" düzenlenir. Salı gününün akşamında, düğün sürecinin son ayağı olan ve damadın ailesinin geli-

nin ailesini ziyareti olan "üç günleme" gerçekleştirilir. Burada, tüm bu süreç içerisinde ortaya çıkan kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları ele alalım.

Düğün akışı yukarıdaki gibidir. Ancak, düğünler şekil ve içerik bağlamında temel olarak ikiye ayrılırlar. Bunlar, Romanların çalgı çaldığı ve içkili yapılan "davullu zurnalı" düğün ve Kuran tilavetinin bulunduğu "Kuran'lı" düğündür. 1992-1993 yılları arasında yapılan 11 düğünün 3 tanesi "davullu zurnalı", geri kalan 8 tanesi ise "Kuran'lı" düğündü. Bu iki düğün tipinde atmosfer büyük ölçüde farklı da olsa akış çoğunlukla aynı olduğundan, burada büyük ölçüde "Kuran'lı" düğünü şekilsel olarak anlatıp, düğünler arasındaki her bir farklı noktayı açıklamalarla aktaracağız.

Evlilik Kaydı

Türkiye Cumhuriyeti, 1926 yılında İsviçre yasalarına eklemelerde bulunarak Batılı yasaları sisteme dahil etti ve çokeşliliği açıkça yasakladı. Çiftler evlendiklerini devlet kurumlarına bildirdikten sonra ilk defa yasalar önünde evli olarak kabul edilir. M Köyü'nde günümüz itibarıyla evliliklerin neredeyse tamamı resmi nikâhtır. Madencilik işiyle uğraşanların çok sayıda bulunduğu bu köyde insanlar, maden işçisi olan kocanın kaza sonucu vefatı sonrasında ödenecek tazminat ve emekli maaşından haberdarlar. Bu yüzden de, resmi olarak nikâhlanmanın yasal hakları elde edebilmek için ne kadar önemli olduğunun ciddi derecede farkındalar. M Köyü'nde devlet nikâhı dışında dini nikâh da (imam nikâhı) yapılmaktadır. Düğün töreninin temel ayağı olan "gelin alma" gününde imamın katılımıyla dini nikâh kıyılır. Bu dini nikâhın akabinde ilk gece, duvaklık ve diğer süreçler sona erer ve damat ile gelin gerçek anlamda karı-koca olurlar. Bugün, M Köyü'nde neredeyse tüm evlilikler devlet nikâhlıdır. Ancak, evlilik bilinci açısından bakıldığında devlet nikâhının ağırlığı dini nikâha kıyasla düşüktür.

Normalde resmi nikâh, düğünün bir gün öncesi olan perşembe günü damat, gelin, aileler ve şahitlerin katılımıyla yakın ilçedeki evlendirme dairesinde gerçekleştirilir. Evlilik kaydının alınması aslında köy muhtarının görevidir, ancak karmaşık evrak işleri sebebiyle köy muhtarı yerine evlendirme daireleri bu işleri yürütmektedir. Nikâh

defterine iki şahidin imzası gereklidir ama tam da o gün nöbetçi olan köy minibüsü şoförünün nikâh şahidi olduğu durumlar çok sık görülmektedir. Bu durum, imam nikâhı sırasında bulunacak şahidin akrabalardan seçilmesi durumu ile zıtlık göstermektedir. Resmi nikâh kaydı sadece bir "muamele" olarak ifade edilmektedir. Nikâh sonrasında ilçe pazarında ertesi günkü düğün için alışveriş yapılır.

Resmi nikâhın dini nikâha kıyasla çok daha önceden kıyıldığı durumlar da mevcuttur. Örneğin, damat Almanya'da yaşadığı ve dini nikâhtan hemen sonra gelini Almanya'ya götüreceği için resmi nikâh önceden kıyılır. Alman kanunlarına göre eşin Almanya'ya götürülebilmesi için çiftin belirli bir süredir evli olması gerekir. Ancak, resmi nikâh ne kadar önceden kıyılırsa kıyılsın, köy halkı için dini nikâhı da içeren düğün yapılmadıysa o evlilik evlilik değildir. Aşağıda buna ilişkin bir örnek olay bulunmaktadır.

Almanya'da yaşayan M Köyü'nden bir erkek yine Almanya'da yaşayan başka bir köyden kadınla resmi nikâh yaptıktan sonra kadının fikri değişir ve nikâh iptal edilir. Bu çift gerçek anlamda bir evlilik hayatı geçirmemiştir. Bu erkek daha sonra Türkiye'deki komşu köyden birisiyle evlenir. Köyde görkemli bir düğünle evlenen bu çift gerçek anlamda da mutlu bir evlilik hayatı geçirmektedir. Ancak, erkek Almanya yasalarındaki karmaşık boşanma prosedürleri sebebiyle bir önceki eşinden resmi olarak ayrılabilmiş değildir. Bir açıdan eşzamanlı iki evlilik olarak yorumlanabilecek bu durumu M Köyü halkı pek önemsenmez. Onlar için bu evlilik erkeğin ilk evliliğidir, çünkü hem dini nikâh kıyılmış hem de ilk defa evlilik hayatı fiilen başlamıştır. Bu erkek ancak birkaç ay sonra "önceki eşi" ile resmen boşanmış ve bugünkü eşi ile resmi nikâh kıyabilmiştir. Dini nikâhı da içeren bir düğünün evlilik için temel olduğu düşünülmektedir.

M Köyü halkı için en önemli şeyin resmi ya da dini nikâh değil, düğün sonrasında gerçek evlilik hayatının yaşanması olduğu şu örnek üzerinden görülebilir. Komşu D Köyü'nden 42 yaşındaki bir erkek ilçede yaşayan 36 yaşındaki boşanmış bir kadınla dost hayatı sürdürmektedir. Bu iki kişi resmi nikâh kıyamadığından, imam nikâhı yaptırmıştır. Bu çiftin ilişkisinden haberdar olan köyün kadınları söz konusu

kadın için *"gün geldiğinde kesinlikle terkedilecek"* diyerek bu çiftin ilişkisindeki istikrarsızlığa vurgu yapmaktadırlar. Ancak, bu noktada vurgulanan resmi nikâhın önemi değil, (erkeğe ilişkin olarak) *"üç tane kocaman oğlu var. Hiç mi çekinmiyor?"* söylemi ile ifade edilen aileye dair normlar ve çocukların varlığıdır. Dini nikâhın varlığı bu evliliği kayıtsız şartsız doğru olarak kabul etmeleri için yeterli değildir. M Köyü halkı için resmi ya da dini nikâh değil, gerçek yaşam içerisinde oluşturulan aile içi insan ilişkileri ve bağlar önemli görülmektedir.

Kına Gecesi

Cumartesi öğleden sonra kız evine "yokluğa" gidilir. "Yokluk", damadın ailesi ve arkadaşlarının kız evini ziyaret ederek, gelinin gerçekten orada olup olmadığını teyit ettikleri bir ritüeldir. Bu görev aslında "kocakarılar" tarafından yerine getirilen bir iştir. Kız evinde damadın ailesi ve arkadaşlarına yemekler sunulur. Aynı günün akşamında damadın köyünden kadınlar bir araya gelirler ve kız evinin düzenlediği "kına gecesine" katılırlar. Gelinin eline kına sürülmesi sebebiyle geceki tören bu isimle anılır.

Kına gecesi her iki taraftan kadınların oyunlar oynadığı, sadece kadınların katıldığı bir etkinliktir. Gelin bu geceye normal günde kullandığı şalvarla değil, elbise ile katılır. "Yokluk"tan farklı olarak, bu etkinliğe genç kızlar yoğun bir katılım gösterirler. Katılanların çok olması sebebiyle, bu etkinlik geniş avlusu olan bir evde ya da köy ilkokulunun bahçesi gibi açık havada bir yerde düzenlenir. Ancak, erkekler tarafından izlenme ihtimali olduğu için açık mekânlardan kaçınıldığı da görülmektedir. Genç kızlar dans ederken havaya girerler, duyguyla dolarlar ve örtülerini çıkarıp başlarını açarlar. Dansözlerin yaptığı gibi bellerine örtülerini bağlayıp çılgınca dans ederler. Aslında Türk dansları zaten temel olarak bel kısmının çok sık kullanıldığı erotik tavırlar içerir. Erkeklerin kadınların dans ettiği ortamı görme olanağı pek yoktur ve son derece renkli görüntülere gebe kına gecesindeki kız topluluğunu erkeklerin izlemesi gibi bir şey asla söz konusu olamaz.



Kına gecesinde geline kına yakılırken

Bir süre geçtikten sonra geline takı takdimi başlar. Ardından, geline kırmızı bir örtü örtülür ve arkadaşları gelinin etrafını sarar. Bir kişi kınanın üzerinde birkaç tane mumun bulunduğu tepsiyi getirir ve gelinin yanında bekler. Sonrasında annesinden ayrılışını dile getiren ve gelini ağlatacak kına ağıtları söylenir. Gelinin ağladığı teyit edildikten sonra sona erer. Bu şekilde kına gecesi sonlanır ve konuklar dönüş yoluna koyulurlar. Aslında geline kına yakma işi bundan sonradır. Kız evinde sadece yakın arakadaşların olduğu sınırlı sayıda bir grup toplanır ve geline kına yakılır. Gelinin bir eline bekâr kızlar, diğer eline ise evli kadınlar kına yakarlar. Bu akşam gelin bekârlıkla evliliğin tam ortasındaki çizgidedir (Tapper, 1985: 307-308).

Eğer düğün "Kuran'lı" ise, erkekler kına gecesinde özel bir şey yapmazlar. Fakat "davullu zurnalı" düğün ise, damadın köyünde Roman müzisyenlerin eşliğinde oynanır, tüm gece içki içip coşulur. Normalde içki içme fırsatları pek olmayan köyün erkekleri fırsattan istifade adeta içkiyle yıkanırmışçasına içerek kendilerinden geçerler. Erkeklerin normal şartlarda dahi kendilerini kaybetmelerinin kolay olduğu düşünüldüğünden, içki ile birlikte bu durumun daha da şiddetlendiği düşünülmektedir. Erkek tarafının M Köyü'nden olduğu bu "davullu zurnalı" düğüne kız tarafının köyündeki erkekler de davet edilmişti. Ancak kız tarafının erkekleri içkilerini M Köyü erkekleri ile aynı masada içmediler. Sebebi ise, alkollüyken kız ve erkek tarafları bir araya geldiğinde kesinlikle kavga çıkmasıydı. Kadınlar erkek masasına dahil olmazlar. Yiyecek içecek servisini de damat tarafından erkekler yaparlar. Kadınların danslarıyla kendilerinden geçtikleri kına gecesini erkeklerin asla izleyememelerinin aksine, kadınlar bu erkek masasını seyredebilirler. Normal günlerde pek dinleme şansı bulamadıkları Roman müziklerini dinleme amacıyla kına gecesine katılmayan bazı M Köyü kadınları, biraz uzaktan bu coşkulu masayı izliyorlar, ancak asla yaklaşmıyorlardı. Bunun sebebi de, erkekler arasında çıkan kavgaların sebebinin çoğunlukla kızlar olmasıydı. Bu nedenle kavga çıkması gerçekten de rastlanan bir durumdu.

Bir diğer "davullu zurnalı" düğünde ise, gelin alma gerçekleştikten sonra öğle vaktinde M Köyü'ndeki damadın evinin bahçesinde Romanların müzikleri eşliğinde kadın erkek birlikte dans etmişti. Öğlen

vakti olması bir yana, kadın erkek birlikte dans edilmesi sık rastlanan bir durum değildir. O sırada bir erkeğin birlikte oynadığı kadına bir başka erkeğin elinin dokunup dokunmadığı tartışması çıktı. O sırada erkekler kına gecesindeki kadar sarhoş değillerdi ama kadın mevzu bahis olunca erkeklerin gerginliği bir anda yükseliyor. Bahsettiğimiz bu kargaşa diğer erkeklerin araya girmesiyle sona erdi. Bu sefer de M Köyü muhtarı tamamen sarhoş olup, işleri bittiği için dönmeye hazırlanan Roman çalgıcılara dönerek *"bu köyde son diye bir şey yok, çalmaya devam edin"* diyerek bağırmaya başladı. Kadınlar sarhoş olan erkeklerin bu şekildeki utanç verici tavırlarından son derece rahatsız oluyorlardı. İçlerinde elbette bu duruma gülenler de vardı ama onlar sayı olarak azınlıktaydı. Kadınların çoğu içkiyle kendini göstermeye çalışan erkeklerin utanç verici tavırlarından bıkmış gibiydi.

Gelin Alma

Düğünün ikinci günü olan pazar günü sabahından itibaren damat evinin mutfağı düğün yemeği hazırlıklarına yardım için gelen kadın akrabalarla dolup taşar. Toplanan kadınlara bakınca, kadınların sahip olduğu insan ilişkilerinin uzantıları anlaşılır. Burada bir örnek verelim. Mutfağa yardıma gelenler, damadın annesi, ağabeyinin karısı (yengesi), evli ablası ve ablasının kayınvalidesi, damadın halaları, halasından sonra eş olarak gelen kadın ve onun gelini, damadın büyük dedesinin (babasının dedesi) erkek kardeşinin torununun karısı ve kızı, damadın amcalarının karıları ve gelinleri gibi sadece hısım ve akrabalar değildir. Damadın annesinin üvey annesinin önceki evliliğinden olan kızına kadar birçok kişi yardıma gelmiştir. Birçok farklı bağ ve ilişki ağı üzerinden kadınlar bir araya gelmiş durumdadır. Kadınların çoğu yemek hazırlanmasına yardımdan çok uzun zamandır görüşmedikleri akrabalarıyla sohbete dalmıştır. Yemek pişirme işinin merkezinde olanlar damadın yengesi ile yakın civarda yaşayan damadın büyük halasının (dedesinin ablasının) kızı ve onun kızlarıdır. Hazırlanan bu yemekler gelin alma için erkek evinde toplanmış olan köylülere ikram edilir.

Gelini almaya gitmeden önce imam damadın evinde Kuran okur ve katılanları evlilik duasına davet eder. "Davullu zurnalı" yapılan gelin almalarda ise, bu kısım uygulanmaz. Ardından damat, ailesi, arkadaşları ve komşularıyla birlikte onlarca araba, minibüs konvoyuyla, zaman

zaman ise kamyon kasasına doluşan büyük bir kalabalıkla görkemli bir şekilde kız evine doğru yola çıkar. Damat tarafı mutluluktan havaya uçacak durumdadır. Oysa kız evine tam aksine büyük bir hüzün hâkimdir. Gelin, ailesi ve yakın kız arkadaşlarıyla birlikte kendisini evin bir odasına kapatmış, damadın gelmesini beklemektedir. O ortamda kahkaha duyulmaz. "Gelin gülmez" diye bir söz de var elbette ama çoğunlukla gerçekten üzgün oldukları için böyle bir hava vardır. Gelin, Batı tarzında bir gelinlik giymiş ve hayatında ilk defa makyaj yapmıştır.



Erkek Kardeşi Gelinin Beline Kırmızı Kurdele Bağlarken

Erkek tarafı kız evine ulaştığında kız evi erkek tarafına yemek hazırlar. Damada özellikle gelinin annesinin hazırladığı börek ve kaymak sunulur. Biraz sonrasında damat ve gelin ile ikişer şahit odaya girerler ve imam nikâhı kıyılır. M Köyü'ndeki düğünlerde de son zamanlarda düğünün videoya çekimi normalleşmiş durumdadır. Ancak bu dini nikâhın yapıldığı yere kamera sokulmaz. Bu tören kapalı bir odada yapılan bir törendir. İmam ilk olarak gelin ve damadın isimlerini sorar ve sonrasında boşanma durumundaki nafaka miktarını söyler. Örneğin, bir nikâhta bu rakam 3 milyon lira (o dönemin kuru ile 40 bin Japon yeni) gibi pek de yüksek olmayan bir meblağ idi. Daha sonrasında imam damadın İslam'a ilişkin bilgisini ölçer ama bunların halihazırda bilindiğini varsayarak damadın yanıtını beklemez. Son olarak damada dönerek *"A'yı karın olarak kabul ediyor musun?"*, geline dönerek *"B'yi kocan olarak kabul ediyor musun?"* diye üçer kez sorar. Ardından ise dua okur. Dini nikâh sırasında imamın İslam'a ilişkin temel bilgileri sorması konusunu Malezya'dan bir örnek vaka üzerinden Yuji Tawada tartışmaktadır (Tawada, 1993). Normale kıyasla fazla soru sorup köydeki insanlar arasında kargaşa çıkartan Malezya'daki imam ile sorduğu sorunun yanıtını bile beklemeyen Türkiye'deki imamın duruşundaki fark, her iki ülkedeki İslam ve devlet arasındaki ilişkiyi yansıtmaktadır ve bu ilginç bir noktadır.

Tüm bu süreç tamamlandıktan sonra, damat ve gelin şahitlerin ellerini öper ve odadan çıkarlar. Bu kapalı odadaki tören yirmi dakika kadar sürmüştür. Odadan çıkan gelinin beline erkek kardeşleri kırmızı kurdele bağlar. Kırmızı kurdele gelinin bekâretini simgeler. Yine bu hareket, gelinin bekâretinin erkek kardeşleri tarafından garanti edildiğini ima etmektedir. Gelin damatla birlikte evden çıkmadan hemen önce yine imam tarafından dualar okunmaya başlar. Ardından gelin, büyük ihtişamla gelmiş olan erkek tarafı ile birlikte erkek evine doğru götürülür. Bazı zamanlarda gelinin yanında bir kadın akrabasının eşlik ettiği görülse de, çoğunlukla gelin baba evinden tek başına çıkar.

Gelin baba evinden ayrıldıktan sonra gelinin annesi, kız kardeşleri ve diğer kadın akrabalar toplanarak ağıt yakarlar. Bu ağıt okumayı da "yas tutmak" olarak nitelerler. Bu ifade "çok üzülme" anlamının yanı

sıra, aynı zamanda "matem" anlamına da gelmektedir. Cenaze çıkan evde kadınların bir araya gelerek ağıt yaktıklarından 3. Bölüm'de söz etmiştik. Bakıldığında, gerçekten sözler de melodi de her iki ağıtta benzerlikler göstermektedir. Her iki ağıt da gidenin olumlu özelliklerini öne çıkaranır.

Örneğin 19 yaşında gelin olmuş kızına annesinin yaktığı ağıt;

Ah benim yavrum, mancarlar diktin, yemeden gittin,
Ah benim yavrum, ben bahçeye gidiyordum, sen çorba pişirirdin,
Ah benim yavrum, en iyisini sen seçiyordun şeklinde ağıt yaktı.

Yine, 33 yaşında aniden evlilik yapan bir geline ithafen erkek kardeşlerinin eşlerinin yaktığı ağıt:

Ah benim tatlı ablacığım, çocuklarımı bakıyordun, senin arkanda büyüttüm.
Ah benim canım, beni baktıracağdım, sen gidiyorsun.
Ah benim yavrum, Leyla'nın yanına oturmaya gideceğdik, gidemedik.

Görüldüğü üzere yas metinlerinin içeriği oldukça somuttur. Ölenlere yakılan ağıtlar hem daha uzun hem de daha ürkütücü ifadeler içermekle birlikte, geline yakılan ağıtlar da anneyi teselli etmek için toplanan kadınların gözyaşı dökmesine yol açacak türdendir. Bu arada ilk örnekteki kızın gelin gittiği ev baba evinin iki yanındadır. İkinci örnekteki gelinin eşinin ikinci evliliğidir ama Almanya'da çalışan erkeğin ekonomik durumu oldukça iyi olduğundan bu evlilik 33 yaşında geç evlenmiş bir kadın için bir anlamda Sindirella hikâyesidir. Tüm bunlara rağmen gelinin arkasından bu kadar hüzünlü, ölenin ardından yakılan ağıtlara benzer ağıtlar yakılmasının nedeni evlilikle beraber baba evi gözüyle ölmüş gibi görülmesidir.

Bu durum gelinin damat evine götürülmesi sırasında da gözlemlenir. Geliş yoluyla kesinlikle farklı bir yoldan geri dönülür. Bunun evliliğin bitmemesi (köylülerin ifadesi ile "dönmemesi") için yapıldığı söylenmektedir. Yine, gelin damadın evine varana kadar birçok yol kesme gerçekleşir. Damat ve gelinin bindiği araç gelin arabası olarak

süslendiği için yolda birçok alakasız kişi ya da araç bu arabanın önüne geçerek arabayı durdururlar. Damat önceden zarfa koyarak hazırladığı "kesme parasını" bu kişilere dağıtır. Bu tür engellemeler aslında gelinin baba evinde başlamaktadır. Gelinin çeyiz sandığının üzerine kız tarafından çocuklar oturup beklerler ve gelinin evden çıkmasını engellerler. Yine, gelin tam arabaya binecekken, gelinin erkek kardeş(ler) i arabanın kapısının açılmasını engeller. Damadın evine varıldığında, damat ve gelin eve girerken yemekleri hazırlayanların önlerine dikilerek girişi kapatmaya çalışmaları ise son engellemedir. Ne kadar engelleme varsa evliliğin o kadar verimli olacağı düşünülür.

Gelin erkek evine girerken içi su dolu bir bardak kırılır. Eve giren gelin, bir odaya geçer ve bir sandalyeye oturur. Komşulardan birisinin bebeği gelinin kucağına verilir. Erkek tarafından kadınlar gelinin önünde oynamaya başlarlar. Gelin de görümce ve eltileriyle oynatılır. Ancak, zaman zaman bu koşullar altında sinirleri gerilen gelinin ağladığı da görülür. Bu günün akşamı gerdek gecesidir. Yatsı namazını kılan damat gelinin beklediği odaya girer. Gelinin duvağı örtülüdür ve konuşmamaktadır. Damat, *"sana onu alacağım, bunu alacağım"* diyerek gelini rahatlatmaya çalışır ve gelin güldüğünde ilk defa duvağını açar. Arada tatlı servis edilir.

Duvak

Pazartesi günü sabah erkenden yemek hazırlayanlar gelinle damadın durumunu kontrol için odayı ziyaret ederler. Yastığın altına konmuş parayı alırlar. İlk gecenin başarıya ulaştığını belirten kan lekesinin bulunduğu çarşafı kontrol ettikten sonra gelinin baba evine "müjde"yi vermesi için biri yollanır. "Müjdeci" tek bir cümleyle *"müjdeye geldim"* der ve bu cümleyle gelinin baba evi mesajı alır, müjdeyi getiren kişiye tavuk ve para verir. Gelin, ilk geceyi geçirdiği odaya beraberinde getirdiği çeyizlerini dizmek için hazırlanır. İlk gecenin başarısını temsil eden kan lekeli çarşaf gelenin net anlayacağı şekilde fakat gizlice çeyizlerinin arasına konulur. Öğleden önce saat 11 civarından itibaren gelin ile damatın aileleri, akrabalar ve arkadaşlar gelini ziyaret eder. Bu ziyaretçilerin çok büyük kısmı kadındır. Gelin tarafının erkek akrabaları ayrı bir odada ağırlanır, kadınlarla karışık oturmazlar. Cumartesi

ve pazar günü aralıksız devam eden misafirlere yemek ikramı bugün de devam eder. Yine müzik çalınır ve kadınlar oynar. Gelin bir önceki gün olduğu gibi yine gelinlikledir. Arada gelin ile kayınvalide birlikte dans ederler. Dans edilirken gelinin sağlıklı çocuklar dünyaya getirmesi dilenerek başından aşağıya buğday ve pirinç taneleri saçılır. Bu günün amacı çeyiz göstermektir. Misafirler, damadın gelin için hazırladığı çeyize ve yine gelinin kendisinin yaptığı yastık kılıflarına, masa örtülerine bakar. O sırada kan lekeli çarşafı gören yaşlı bir kadın *"iş onda"* diye fısıldanır. Gelinin arılığı ve namusu çeyizin en mahrem fakat en olmazsa olmaz parçası olarak sergilenmektedir. Bir duvak töreninde kan lekesi konu olmuştu. Her nasılsa miktarı çok fazlaydı. Evli kadınlar *"kesin tavuk boğazlamıştır"* diye tartışıyorlardı. Burada bahsi geçen gelinle damat nişanlılık zamanından beri birbirlerine gidip geliyorlardı. Köylüler daha nişanlıyken ilişkiye girdiklerini düşünüyordu, çift de bu durumun farkındaydı. Kadınlar çiftin bu şüpheyi ortadan kaldırmak için tavuk kesip, kanı ile çarşafı lekelediğini söylüyorlardı. Gelin çeyizinin olmazsa olmazı sayılan bekâreti simgeleyen kan lekesi için farklı alternatif kaçış yolları olduğunu kadınlar biliyordu. Kan lekesi, gelinin bakire olduğunu ifade etmesinin yanı sıra damadın bir erkek olarak cinsel yeterliliğinde sorun olmadığını gösteren bir delildir. Gerdek gecesinde genç çiftin aşırı heyecan ve stres sebebiyle ilişkiye giremedikleri durumların olduğu da söylenir. İşte böyle durumlarda tavuk kanı ya da kendi parmaklarını keserek akıttıkları kanı kullanmaktadırlar. Orta yaşlardaki bir başkta kadın ise, gelinin bakire olup olmadığını damadın anlayamayacağını söyler. Genç yaşta evlenen, çoğunlukla hiçbir cinsel birliktelik tecrübesi olmayan, dahası son derece heyecanlı ve stresli damadı kandırmanın hiç de zor olmayacağını da ekler. Bu şekilde alternatif kaçış yollarının var olması kadının cinselliğine ilişkin normların önemsizliğini göstermez. Aksine, bazen plan yaparak dahi olsa konuyu tatlıya bağlamayı gerektiren bu cinselliğe ilişkin normların ne derece katı olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle alternatif kaçış yollarına yönelmek, cinselliğe ilişkin normların yıkılmasına yol açmaz, aksine bu normların sürdürülmesine katkı sağlar.

Bitirirken

Bu bölümde, evlilik için eş tercihi ve bazı ritüeller ele alındı. Bu tartışmalar sonucunda, kadının cinsel kimliğine ilişkin normların kadının bekâreti noktasına odaklandığı ortaya konulmuş oldu. Aile reisi ve halkının rızası olmadan yapılan "kız kaçırma" evliliklerine karşı ortaya çıkan nefret ve tiksinme duygusu, kaçırılan kızın bekâretine yönelik teşebbüse verilen hassas tepkiyi de göstermektedir. Bekâreti sorgulanan kadının nişanı bozulur ya da uygun bir eş bulamaz. Evlilik ritüellerinin arasında merkezi rol alan ilk gece başarısıdır ve ilk gecenin başarısı kanlı çarşafın sergilenmesi yoluyla düğüne katılan misafirlerin tümü tarafından teyit edilir. Kanlı çarşafı farklı alternatif yöntemlerle oluşturmak da mümkündür. Ancak, kaçış yolu olarak görülen bu alternatif yöntemler kadının bekâretinin önemsendiği toplumsal algıyı sürdürdüğü gibi daha da kuvvetlendirdiği bile söylenebilir.

Bir önceki bölümde aile içerisinde kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların erkeğin üstünlüğü ile güçlü biçimde bağlantılı olduğu görülmüştür. Bu bölümde görülen kadının bekâretinin önemsenmesi algısı ve erkeklik nasıl bir ilişki içerisindedir? Bu bölüm içerisinde kadınlarla erkeklerin bir araya geldiği "davullu zurnalı" düğünlerde erkeklerin kavgaları ve tartışmaları olduğu görüldü. Ayrıca, kadının bekâretine yönelik teşebbüslere erkeklerin hassas oldukları görüldü. Bir sonraki bölümde erkeklik ve kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların yakından ilişkide olduğu "namus" kavramını ele alarak, erkeklik ve kadınlığın tam olarak bütünleştiği ilişki olarak cinselliği tartışacağız.

6. BÖLÜM

CİNSELLİK ÜZERİNDEN KADINA İLİŞKİN CİNSİYET BAĞLI NORMLAR

Başlarken

Bu bölümde kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlarla yakından ilişkili erkeğin "namus" algısını cinsel ilişkideki kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları ele alarak tartışacağız. Erkek egemen bir yapının içerisinde kadının bekâretinin önemsenmesi, kadının bekâretinin erkeğin namusu ile yakından ilişkilendirilmesi ile ilgilidir. Cinsel ilişkinin kendisi "namus" ile olan ilişkiyi çözen anahtardır. Pekâlâ, cinsellik içerisinde kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlar nasıl tezahür etmektedir? Burada, aile ve evlilik çerçevesinin yanı sıra M Köyü'ndekilerin sahip olduğu erkeklik ve kadınlık imgesini temel alarak çözümlemeyi sürdüreceğiz. Buna bağlı olarak bu bölümde çözümlemenin odağında aile ve evlilik içerisindeki kadına ilişkin oluşan cinsiyete bağlı normların yeniden okunması olacaktır.

Önce genel olarak namusa ilişkin yapılan tartışmaları özetleyecek ardından M Köyü'ndeki namus kavramının tanımlamasını yapacağız. Daha sonra, ortaya çıkan bu namus algısının arka planında yatan değişken olarak değerlendirilen M Köyü halkının kadın ve erkeğe ilişkin söylemleri irdelenecek ve sonucu olarak ortaya çıkan cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) davranış kalıbı olarak ele alınacaktır. Yine, cinsiyet ayrışmasının temelinde bulunan insanın zayıflığını çıkış noktası yapan yaklaşıma da değinilecektir. Dahası, bu ayrışmadan doğan cinsel ilişkiye karşı duyulan güçlü ilgi ve merak tartışılacaktır. Son ola-

rak, cinsellik bağlamındaki kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların feminizm, İslamcılık ve Kemalizm ile ilişkisini feminizm merkezli olarak değerlendireceğiz.

"Namus" Kavramına İlişkin Tartışmalar

Birçok araştırmacı, Türk kadınının erkeğin "namusunun" merkezinde olduğunu vurgulamaktadır. Türk toplumunu klasik ataerkil toplum olarak niteleyen Kandiyoti (1988: 278), başka bir çalışmasında Türk toplumunun özelliklerini tartışırken Ortadoğu toplumlarıyla da ortaklaşılan bir nokta olan "kadının cinselliğinin kontrolü" olgusunu ilk sırada ele almaktadır (Kandiyoti, 1987: 325). Dahası, kadının cinselliğinin kontrolünün aile ve akrabaların namusu ile ilişkili olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir (Kandiyoti, 1987: 326). Ayrıca Matsubara, namus kavgalarını tetiklemesi en hassas şeyler toprak ve kadındır diyerek, tartışma konusunun mülkiyet hakkına tecavüz ile ilişkili olduğunu vurgulamaktadır (Matsubara, 1986: 50).

Burada kullanılan cinsellik ve cinsel ilişki sözcükleri, karşı cins ile kurulan somut fiziksel ilişkiyi işaret etmektedir. Kenichi Sudô'nun da (Sudô, 1993: 11) işaret ettiği gibi, son yıllarda cinselliğe ilişkin tartışmalar toplumsal cinsiyet üzerinden tartışılma eğilimine sahiptir. Bu tartışmaların odağındaki cinsellik kavramı ise "üreme = bir sonraki nesli üretme" kabiliyeti ile doğrudan ilişkilendirilen kadının cinsel davranışları temelinde konumlandırılma eğilimi göstermektedir. Bazı ritüellerdeki cinsel davranışlar da "bereketlilik/bolluk" ve "üretkenlik" ile ilişkilendirilme eğilimindedir. Bu bölümde ele alınan cinsellik ve cinsel ilişki ise, Makio Matsuzono'nun tanımı olan *"cinsel birleşme ile doğrudan ilgili, bu amaca yönelik, bunun yerini alabilen ya da sonrasında bu şekilde sonuçlanan kişiler arası davranışlar"* yaklaşımına bağlı olarak ele alınacaktır (Sudô, 1993: 26).

Delaney, Kandiyoti'nin kontrol olarak tanımladığı şeyi tırnak içine alarak "koruma" olarak adlandırmakta, dikkatli bir şekilde kadını "korumanın" sadece Ortadoğu toplumların değil, aynı zamanda Akdeniz toplumlarının da dikkat çeken bir özelliği olduğunu, bunun da "namus-utanç" ya da sadece "namus" kavramları ile ilişkilendirildiğini

ifade etmektedir. Delaney, bugüne kadarki çalışmaların daha çok "namus" ile sosyal yapının ilişkisine odaklandığına işaret ederek, bugüne kadar neden erkeğin "namusunun" kadının cinselliği ile ilişkilendirildiği sorusunun yanıtsız kalmasını eleştirir. Delaney, namus kavramının babalığın meşruluğu ile ilişkili olduğunu söyleyen Meeker'in (Meeker, 1976) tartışmasını daha da derinleştirerek, kadını "korumanın" türü korumak ile ilgili olduğunu, çocuğunun kendi tohumundan olduğunu garanti altına alma kabiliyetinin ise erkeğin onuru ve namusunu belirlediğini söylemektedir (Delaney, 1991: 38-39).

Görüldüğü üzere, kadının cinselliği erkeğin "namusu" ile ilişkilendirilmekte, bunun sebebi olarak da mülkiyet hakkı, babalık meşruiyeti, türün korunması gibi şeyler gösterilmektedir. Bu sebeple, kadını "kontrol" altında tutma ya da kadını "koruma" zorunluluğuna işaret edilir. Bu "kontrol" ve "koruma" ataerkil ve erkek egemen anlayış ile bağlantılı hal alır. Erkek egemen anlayışı yeniden okuyabilmek için bu olgunun sebebi olan "kadının korunması" konusunu incelemek gerekmektedir. Kadının himaye edilmesini "kontrol" ya da tırnak içine alarak "koruma" diye ifade etmek zaten başlı başına taraflı bir bakış açısı değil midir? Bu şekildeki kadının himaye edilmesi konusu M Köyü halkının kadın ve erkeğe yönelik sahip oldukları imgelerden doğmaktadır. Burada, M Köyü halkının gerekçelendirmelerini takip ederek bu noktayı tartışalım.

İlk olarak M Köyü'nde olgu ve olaylar açısından namusun nasıl şekillendiğini ortaya koyalım. "Namus" sözcük kökeni olarak Arapçadan gelen bir sözcüktür. Bu kavram Türk toplumunda nam ve onuru temsil eder (Matsubara, 1986). Namus, kadının cinselliği ile ilişkilendirilir ve kadına tecavüzün cinayetten daha ağır olduğu düşünülmektedir. M Köyü'nde yaşlı bir dede televizyondaki bir filmi izlerken sarhoş edilip bayılan genç bir kıza bir erkeğin tecavüz ettiği sahneyle karşılaştı. Türk filmlerinde bu tür tecavüz sahneleri sıklıkla görülmektedir. Bizim *"tecavüz, cinayet kadar vahim bir şey"* sözlerimizi yaşlı dede yanlış anlayarak *"evet, tecavüze uğrayacağına öldürülmek daha iyi"* şeklinde yanıt verdi. Neden böyle düşündüğünü sorduğumuzda ise "tecavüz ile namusun kaybedildiğini" ifade etti. Türk toplumunda "tecavüz", cinayetten daha ağır bir suç olarak görülmektedir.

Kadının cinselliğinin kontrolü erkek tarafından üstlenilmiştir. Bekâr biri olarak M Köyü'nde bir ailenin yanında kaldığım sıralarda, ailenin reisi olan yaşlı dedenin en fazla kafasına taktığı şey ne harcamalar ne de ilgilenmekti; namus konusuydu. *"Benim evimde kaldığın müddetçe senin tüm hareketlerin benim namusumdur"* dedi, *"en azından bir yüzük takıp nişanlıymış gibi davransan..."* diye de ekledi. Aile reisi kendi ailesindeki kadınları kontrol etmektedir. Ancak, eğer kadın nişanlıysa kadının namusunun kontrolü ve sorumluluğu aile reisinden nişanlısına geçer. Evde aile reisi, gelin gittiği evde ise kocası kadının koruma ve kontrolünün sorumluluğunu üstlenir.

Bu sorumluluğu üstlenme zaman zaman cinayete ya da cezalandırılmaya varan davranışlara yol açar. Yakın bir ilçede namus konusunda şok edici bir olay gerçekleşmişti. Bir kadın nişanlısının gözleri önünde iki genç tarafından tecavüze uğradı. Nişanlısı bu iki genç tarafından ağaca bağlandığı için kadını kurtaramadı. İlerleyen günlerde, nişanlısı intikam için kılık değiştirerek taksici kılığına girdi ve bu iki gençten birisini taksisine bindirerek ıssız bir yere götürdü. Kendini tanıttıktan sonra o kişiyi önce öldürdü sonra cinsel organını keserek ağzına sokup kaçtı. Olayı öğrenen diğer genç öldürüleceği korkusu ile polise giderek tecavüzü itiraf etti ve tutuklandı. M Köyü'ndekiler bu suç namus adına işlendiği için failin çok ağır bir ceza almayacağını düşünüyorlardı. Namusu koruma adına geçekleştirilen yasaları çiğneyen eylemlerin affedilebilir olduğu düşünülmekteydi.

Diğer yandan, kadının rızası olan aldatma ve sadakatsizliklerde, erkekten çok kadın suçlanmaktadır. Bugün (1993 yılı) 76 yaşında olan bir erkek askerliğini yaptığı sırada karısı kendisini kardeşiyle aldatmıştır. Asker dönüşünde bunu öğrenen erkek karısını evin tavanına asarak dövmüş ve sonrasında da babasının evine yollamıştır. Elli sene önce gerçekleşen bu olayı anlatan erkek (35), kadını döven erkeği *"adam gibi"* diyerek alkışladı. *"Ahlaksızlığı görüp de görmemiş gibi yapmaktan daha mertçe"* dedi. Tersinden ifade edersek, görüp de görmemezlikten gelen erkeklerin var olduğu anlamına gelir. Ancak, ihanet eden ya da aldatan kadını döven erkeğe yönelik övgü, görüp de görmemiş gibi yapan erkeklerin çok olduğunu göstermekle birlikte, kadının "ah-

laklı" davranmasının ve ahlaksız kadına karşı erkeğin gözü pek tavır almasının önemini aktarmaktadır.

Namus, kadının cinselliğinin korunması ile ilişkilendirilmiştir ve bunun sorumluluğu kadının kendisinde değil, kadının velisi olan baba ya da kocasındadır. Kadının, kocasından başka erkekle ilişkiye girmesi son derece katı biçimde yasaklanmış durumdadır. Bu sebeple, kadının kontrol edilmesi ve korunması gerekliliği kuvvetle vurgulanmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz üzere, kadınları konu alan olaylar, kadının korunması ve kontrolünün önemini tekrardan teyit etmemize yardımcı olmaktadır. Ancak, himaye ve kontrol gerekliliğini vurgulamanın özünde ise, insanların sahip olduğu kadın ve erkeğe ilişkin imgeler yatmaktadır.

Kadın ve Erkek İmgesi

M Köyü'nde yaşayanlar hem erkek hem de kadına dair katı birer imgeye sahipler ve bunu sıklıkla tekrar ederek vurgularlar. Erkek ve kadın imgeleri çok nettir. Kadının korunup kollanmasına ilişkin gereksinim de bu imgelerden çıkmaktadır. Ayrıca, kadına ilişkin imgelerdense erkeğe ilişkin imgeler daha öne çıkarılarak aktarılmaktadır. Erkeklik, "sözünü tutma", "dürüst olma", "cesur olma" gibi farklı tanımlamalarla ifade edilmektedir. Kızlık ise "bekâret" anlamına gelmektedir. Burada, çözümleme sürecimizin en önemli anahtarı olan cinsel ilişkiye odaklanarak erkek ve kadının karakteristik özelliklerini ele alacağız.

Kadınlık İmgesi

Kadına ilişkin vurgulanan "kolaylıkla kaçırılabilir" olmasıdır. Kadın, halihazırda erkeklerin hedefindedir ve erkekler tarafından faydalanılabilirdir. Gerçekte, kadının rızası olmadan, sözlük anlamıyla "kaçırılma" vakalarının neredeyse hiç gerçekleşmemesine karşın, M Köyü halkı kadının kaçırılabilirliğini vurgulamaktadır. Ayrıca, kadının erkek tarafından saldırıya uğradığında karşı koyamayacağı kabul edilmektedir.

Yine, kadının kendiliğinden kaçmasının kolay olduğu da ifade edilmektedir. Buradaki "kaçma" eylemi, kadının baba evinden çıkarak bir-

likte olduğu erkeğin yanına gitmesidir. 5. Bölüm'de görüldüğü üzere, genç kızın sevdiği ile kaçması "kaçma" olarak ifade edilmektedir. *"Bir genç kız aşktan başı dönerse çingeneye bile kaçar."* Kadının "kaçmasının kolay oluşu"ndan her fırsatta bir şeye eklenerek bahsedilir. Bal, cinsel gücü arttırır ve M Köyü'nde de çok değerlidir. *"Genç kızlar bal yiyince genç oğlanlara kaçarlar."* Bahar mevsimi kızların erkeklere kaçma mevsimidir. *"Yapraklar gürleşmeye başladığında, saklanıp kötü bir şeyler yapsan bile kimse anlamaz"* mevsimidir. Genç kızlar, "kız" oldukları dönemde "kolay kaçabilir"dir. Ancak, kızın "kaçması", erkeğin teklifini kabul ettiği durumları ifade eder; genç kızın erkeği ayarttığı anlamı pek vurgulanmaz.

Erkeklik İmgesi

Cinsel ilişki bağlamında erkeğe atfedilen en büyük özellik kadınlara karşı "uslu durmama" tavrıdır. Genel olarak erkeğin kadına net bir şekilde "art niyetli" duygular beslediği kanısı hâkimdir (Hotham, 1983: 204). Her fırsatta kadını gözüne kestireceği düşünülür. Erkek, kolay öfkelenen bir yapıya sahiptir ve kolaylıkla kendini kaybedebilir. Kadınların alkollü düğünlerden hoşlanmamasının nedeni alkol alan erkeklerin kendilerini daha kolay kaybetmeleridir. Kendini kaybeden erkeğin kadınla karşılaştığı anda ne yapacağı kestirilemez. Ama erkekler, düğünler dışında pek fırsat bulamasalar da alkol almayı severler. Erkekler, Almanya'dan tatile gelenlerin getirdiği hediyeler içinde en fazla viskiye (en fazla da Johnnie Walker - Red Label markalı olanına) seviniyorlar. Bir araya geldikleri kahvehaneye el altından içki sokup, "erkeklik"lerinin kendini kaybetme ile ifade edilen yönünü kanıtlarcasına istifra edene kadar içiyorlar. "Erkeklik"lerinin "uslu durmama" olarak ifade edilen yönüne dair de hava atarcasına cinsel yeterlilikleriyle övünüyorlar. Uzun yıllar Almanya'da işçi olarak çalışan bir erkek başka bir erkeğe, *"Almanya'dayken, kafamdaki saç teli sayısından çok Alman kızıyla yattım"* diyerek övgüyle anlatıyordu. 70 yaşını geçmiş bir dul erkek halen ayda bir kez ilçeye geneleve gittiğini, 30 yaşında bir erkek de her gün karısıyla birlikte olmazsa kafayı yiyeceğini söylerdi.

M Köyü kadınları da, erkeklerin "uslu durmaması"nı kabullenmişler. Yaşlı bir kadın, muhtarlık yapmış babasını sık sık överdi. Babasının

bacağı sakattı ve baston kullanıyordu. Bunun sebebi ise, savaş sırasında süvari olarak İstanbul'da görev yaptığı sıralarda, bir kadına saldırmaya çalışırken silahıyla yanlışlıkla kendi bacağını vurmasıydı. Övündüğü babasının bu davranışını bu yaşlı kadın *"kız kaçmış, babam da bir şey yapamamış"* diyerek kayıtsızca anlattı. Kadınlar, erkeklerin cinsel anlamdaki keyfine düşkünlüğünü, "uslu durmama" durumunu kocalarının dost edinmesi gibi, kendi gerçek yaşamlarına doğrudan etki eden bir durum olmadığı müddetçe normal kabul ediyorlar.

Erkeklerin cinsel yeterlilikleri ile övünmeleri "uslu durmama" ile simgelenen erkeklik imgesi ile neredeyse aynı anlama gelmektedir. Tersinden bakılırsa, cinsel güçte bir yetersizlik söz konusu olursa, bu erkekliğin tümden inkârı anlamına gelecektir. Türk insanının karakteristiği üzerine bir sosyoloğun yazdığı kitabın içerisinde bir psikanalistin şu açıklaması bulunuyor. *"Türk erkekleri hangi hastalık olursa olsun, bırakın hastalığı ölüm döşeğinde bile olsa cesurca bunu kabul eder, doktora da saygıda kusur etmez. 'Helal olsun' der. Ancak, konu cinsel iktidarsızlığa geldiğinde tavrı, 'Hocam, şu sorunu bir hallediver, düzelmezse intihar edeceğim' olur"* (Tezcan, 1974: 119). Erkekler için cinsel yetersizlik katlanılması ölümden bile zor bir durumdur.

M Köyü'nde de erkekler cinsel güçleriyle ilgili yüksek sesle konuşurken, cinsel güçsüzlük konusu neredeyse hiç mevzu edilmez. Köyde kadın erkek herkesin resmi adları dışında birer lakapları vardır ama bunlar yüz yüze diyaloglarda birbirlerine hitap ederken kullanılmaması gereken sakıncalı adlardır, hitap sözcüğü olarak kullanılmaz. Köylüler, "kör", "sağır", yine kadınlara kullandıkları "kara kancık" gibi lakapları bize de öğrettiler ama özellikle bir erkeğin lakabını söylemediler. O kişi, cinsel gücü yerinde olsa da çocuğu olmayan bir kişiydi ve lakabının "dölsüz" olduğunu öğrenmemiz uzun zaman aldı. Cinsel yetersizlik konusu en gizli tutulan konudur ve birilerinin bedduasıyla olduğu düşünülür. Gerdek gecesinde cinsel yetersizlik yaşayan bir erkek, büyüyü kaldırması için hemen hocaya gittiğini anlatmıştır. Çocuğunun olmaması, cinsel yetersizlik gibi konular bir erkek için erkekliğin tümden inkârı anlamına gelmektedir.

Cinsiyete Dayalı Ayrışma (Haremlik-Selamlık)

Erkekler, cinsel yeterlikleri ile ilgili övünürken art niyetli, "uslu durmaz" olarak görülürler. Kadınlar ise, bu tür erkekler tarafından kaçırılmaları ya da kaçmaya ikna edilmeleri kolay kişiler olarak görülür, bu nedenle de cinsiyete dayalı bir ayrışmaya gereksinim duyulur. Elbette, burada haremlik-selamlık ifadesini kullanıyor olsak da bu kadın ve erkeğin birbirleriyle hiç yüz yüze gelmedikleri anlamına gelmez. M Köyü'nde gündelik yaşamda haremlik-selamlık çok daha yumuşak biçimde varlığını gösterir. Bir eve kadın erkek birlikte ziyarette bulunduğunda, misafirler yine o evin kadın ve erkekleri tarafından birlikte karşılanır. Kadınlar ve erkeklerin ayrı ayrı odalarda ağırlandığı durumlar çoğunlukta olsa da, aynı odada ağırlandıklarında da erkekler ve kadınlar kendi aralarında sohbet ederler. Ancak, elbette bu bir kural değildir. Misafirler akraba olduğunda ya da istisnai bir misafir geldiğinde kadın ile erkeğin sohbet ettiği de görülür. Kişi sayısı arttıkça cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) sınırları yumuşar. Köylülerin vurguladıkları şey, kadın ve erkeğin başbaşa kalmamaları gerektiği ve kadının erkek tarafından yanlış anlaşılabilecek hal ve hareketlerden kaçınmak zorunda olduğudur.

Davranış Normları

Haremlik-selamlık, bir davranış kalıbı olarak tezahür eder. Kadının, kadınlarla birlikteyken sergilediği tavırlarla erkekle aynı ortamdayken gösterdiği tavırlar birbirinden farklıdır. Bu aynı ortamda bulunan erkek ile nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna, diğer bir deyişle karşıdaki kişinin aileden biri, akraba ya da komşu oluşuna göre şekillenir. Samimiyet ne kadar zayıfsa, mesafe o kadar artar. Genel olarak nasıl bir ilişki yapısı olursa olsun kadın, erkeğin bulunduğu ortamda tavırlarını değiştirmektedir. Sadece kadınların bulunduğu bir ortamda, kahkahalar atar, zaman zaman karşısındakinin kasık bölgesini şalvarın üstünden tutarak korkutmaya çalışmak gibi muziplikler yaparlar. Ancak, erkeklerle aynı ortamda asla böyle muzipliklere yeltenmez, uslu dururlar. Özellikle de cinsel ilgiyi uyandırabilecek konuları asla açmazlar. Çok samimi olmadığımız erkeklerin bulunduğu bir ortamda "popom tutuştu", "hamile" gibi sözleri kullandığım için, sonrasında diğer kadın-

lar tarafından çok sert biçimde uyarılmıştım. Yine, Ramazan ayında sahur vakti dolaşan davulcu geldiğinde, ışığı yakıp ikinci katın camını açtığım için de kaldığım evin hanımı tarafından kulağım çekilmişti. Erkekler, ufacık bir şeyde hemen yanlış anlayıp "uslu duramaz" hale gelirler. Elbette, erkeğin dürtülerini ve cinsel ilgisini doğrudan harekete geçirecek tarzda vücudu sergileyen kıyafetler asla giyilmez. Düğünlerde gelinler hariç, çekici görünmek için makyaj yapana da rastlanmaz.

Erkek ise, kadınlar tarafından art niyetli görülmemek için çok dikkatli davranır. Örneğin, öğle vaktinde eve genç bir kadın misafirliğe geldiğinde, evin erkekleri çoğunlukla gelen misafire bir hoş geldin selamı verdikten sonra köyün kahvesine giderler. Bunu gören kadın, *"bu amca çok adaplı"* diye düşünür. Yine, akraba olmayan bir kadınla cinselliği ima edecek bir konu hakkında konuşmaktan, o kadına karşı cinsel anlamda bir ilgi duyduğu, "içinin pis olduğu" şeklinde anlaşılabileceği için kaçınırlar. Erkeklerin bu şekilde konumlandırıldığı Türk toplumunda, Japonya'da sıkça görülen kadının beden ölçülerini sormak ya da kadının bedenine rahatça dokunmak gibi cinsel taciz sayılabilecek davranışlar çoğunlukla görülmez.

Cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık), özellikle ergenlik dönemlerinde çok daha katıdır. Örneğin, köyde bir gün caminin temizliği için her evden birer kişinin gelmesi istendi. Birkaç genç kız ve erkek çocuğu toplanarak temizliği yaptı. Bunu öğrenen yaşlılar *"ulan onlar olsa olsa sırf bu kızları görelim diye gelmişlerdir"* diyerek kızdı. Kimsenin cami temizliğine yanaşmamasına rağmen toplanan bu erkek çocukları övmek bir yana, aksine fırçaladılar. Yine başka bir gün köyün imamı, çektiğim köylülerin fotoğraflarını görmek istedi. Köyün imamı M Köyü'nün biraz uzağındaki başka bir köyden, 26 yaşında oldukça genç birisiydi. Çok sayıda fotoğrafa hızlıca baktı ve geri verdi. Bir kadın (40), imamın bu davranışını görüp *"bir de hoca olacak, genç kızların fotoğraflarına yiyecek gibi bakıyor!"* diyerek tepki gösterdi. Cami temizliği adı altında da olsa, genç kızlarla erkeklerin bir arada olması demek erkeklerin art niyetliliğinin tezahürü demektir ve genç kızların fotoğraflarına bakmanın da aynı şekilde erkeğin art niyetliliğini gösterdiği düşünülmektedir.

Bu şekilde, fırsat bulduklarında genç erkekler hemen kızların etrafında toplanır. Bu yüzden de kadın ve erkeği ayrı tutarak kadın korunmalıdır. Erkekler art niyetli olup "uslu durmadığı" için erkeği kontrol etmektense, kadını kontrol altında tutmak daha kolaydır. Bu sebeple de, aile reisi kadını korur, kollar, cinsiyete dayalı ayrışmayı (haremlik-selamlığı) uygular. Bu sav ile ataerkil yapı ya da erkek egemen sistem doğmaktadır. 4. Bölüm'de gördüğümüz üzere, kadının tek başına yaşayamayacağı düşünülmektedir. Bu, kadının tek başına yaşamasının yasak olduğu anlamına gelmez, koruyucusu ve hamisi olan bir erkek olmadan yaşamını sürdüremeyeceği anlamına gelir. Yani kadının tek başına yaşamasının kabul edilmemesinin nedeni erkek egemen düşünceyi sarsması değildir. Aksine, erkek egemen tavır kadının korunması ve kollanması için vardır.



Köy kahvehanesinde toplanan erkekler

Cinsel yeterlilikleriyle övünen, kadınlara karşı art niyetli bir şekilde "uslu durmayan" olarak nitelenen erkeklerden aynı zamanda kadını

koruması ve hamisi olması beklenmektedir. Yaşlı biri hem şarkıya eşlik ederek hem ritim tutarak televizyondaki oryantal dansı izliyordu. Oryantal dans, yarı çıplak kadın dansçının kıvrak bel hareketleriyle oynadığı erotik bir danstır. Ancak, bu sahne değiştiği anda, o ana kadar mutlu bir şekilde bu dansı izleyen bu erkek, *"hep bunları gösterdikleri için bizim gençler azıyorlar"* diyerek kaşlarını çattı. Görüldüğü üzere, erkekler kendi çelişkileri içinde yaşamaktadırlar. Erkek, bu çelişkiyi aşıp kadının koruyucu ve hamisi olabilmek için, kadının cinselliğini kendi "namusu" ile ilişkilendirir. Genel olarak, erkek egemen anlayışın özelliği olarak kadının cinselliğinin kontrolü öne çıkmaktadır. Bu kontrol durumunun erkeğin namusu ile doğrudan ilişkilendirildiği için daha da ciddiye alındığı düşünülmektedir.

Ancak, bu kontrol mekanizmasının kökünde ise, M Köyü'ndeki insanların sahip olduğu erkeklik ve kadınlık imgelerinden ortaya çıkan kadının korunmasının gerekliliği bulunmaktadır. Kadının kontrolünden önce kadının korunması konusu vardır. Ayrıca, kadını koruma ve kadına hamilik etmenin erkeğin "namusu" ile ilişkilendirilmesi bir çelişkiden doğmaktadır. Erkekler, diğer art niyetli erkeklerden kadınını korumak amacıyla bu tavrı geliştirirler. Ancak, diğer yandan, erkek olması sebebiyle aynı art niyeti taşıması söz konusudur. İşte bu sebeple, erkekler içinde bulundukları bu çelişkiden kurtulmak için kavramsal çerçevede kadın ile namusu ilişkilendirmektedirler.

İnsani Zayıflık Yaklaşımı

Cinsiyete dayalı ayrışmanın (haremlik-selamlık) temelinde, erkek ve kadının ne zaman ne yapacağının belli olmaması yatmaktadır. Farklı bir ifadeyle, "uslu durmayan" erkek imgesi ile "kaçması kolay" kadın imgesidir. Ancak, kadının "kolay kaçması" bilinçli olarak erkeği baştan çıkaran bir varlık olarak tanımlanması anlamına gelmez. Daha çok erkeğin "uslu durmaması" vurgulanır. Cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık), kadının kendisini erkekten koruması için vardır denebilir.

Bu durum, Türkiye'nin Orta Anadolu bölgesinde saha çalışmaları yapmış Amerikalı kadın antropolog Delaney'in de işaret ettiği üzere, Fas'lı ünlü sosyolog Mernissi'nin aktardığı Arap toplumlarıyla büyük ölçüde farklılık göstermektedir (Delaney, 1991: 40-41). Arap toplu-

munda kadın cinselliğe çok düşkündür ve bunun bastırılması gerekmektedir. Yani, bu cinsiyet odaklı ayrışma süreci ile kadın kendi arzularından kendini korumaktadır. Ancak, İslami kuralları son derece katı şekilde uygulayan Peştunlar'ı araştıran Ken Matsui, Peştunlar arasında da yaygın olan bu düşünceyi daha çok erkek mantığı ile ilişkilendirmektedir. (Matsui, 1993: 89). Türkiye'de ise hem "erkek" mantığı hem de kadınlar haremlik-selamlık anlayışının kadının kendisini erkekten koruyabilmesi için var olduğu düşünür.

Motoko Katakura, İslam toplumunu bu bahsi geçen "insanın doğuştan zayıf olduğunu düşünen yaklaşım" temelinde değerlendirmektedir. Modern Batı toplumlarındaki "insanın doğuştan güçlü olduğuna ilişkin yaklaşım", Japon toplumundaki "insanın doğuştan iyi olduğunu savunan yaklaşım" üzerine kurgulanan insan öğesinden de farklı olan bu tutum İslam toplumunda insanın yaradılış olarak zayıf olduğu bilincinin kuvvetli olduğuna işaret etmektedir. Buna bağlı olarak da zayıf olduğu kabul edilen bu insanların kolayca baştan çıkmasına olanak sağlayacak koşulların oluşmaması için çaba sarf edilir. Cinsel anlamda baştan çıkarılma konusunda zayıf olan erkektir (Katakura, 1991: 24-26). Cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) anlayışının arkasında bu bilincin yattığı düşünülebilir. İnsanın yaradılıştan zayıf olduğu ön kabulü erkeğin "uslu durmayacağı"nı öngörür ve cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) bunu engellemek için devreye girer. Erkek bu çerçevede algılanmaktadır. Aslına bakıldığında, kadına karşı "centilmen" bir şekilde tavır takınan erkekler çoğunluktadır. Ancak bu erkeğin özünde kendisini kaybetmeye meyilli bir yapıda olması ve "uslu durmaması" gibi bir ön kabul olduğu için aksine rahatça takınılan bir tavırdır. Cinsiyete dayalı ayrışma da (haremlik-selamlık), kadının kontrolü konusu da erkeğin işte bu "uslu durmaması" olarak ifade edilen insani zayıflıktan doğmaktadır. "Kadına saldırılmaz, zorla elde etmeye çalışılmaz" anlayışını benimseyen "insani güçlülük" ilkesine sahip bir toplum değildir. Kadına karşı "uslu durmama" üzerinden erkeğin zayıflığının kabul edildiği "insani zayıflık" temelli yaklaşıma sahip bir toplum olduğu için erkekler centilmen tavır sergileyebilmektedir. Erkek için bir anlamda yaşaması kolay bir toplumdur aynı zamanda.

Kadın, kaçırılması ya da kaçması kolay bir varlık olarak görülmektedir. Erkek egemen anlayış tam da bunu önlemek için vardır. Kadın, kaçırılmamak için dikkat edip, kaçmayı düşünmediği müddetçe erkek egemen toplumun sahip olduğu diğer engellerle boğuşmak zorunda kalmaz. Yani, "kadınlık" şablonunun içerisine sıkışma gibi bir durumu yoktur. M Köyü'ndekilerin "kadın gibilik" üzerine bir değerlendirme kriterleri yoktur. İnsanların karakterlerine ilişkin olarak "olgun", "sakin" gibi değerlendirmeler bulunmakla birlikte, bunlar sadece kadınlarla ilişkilendirilen değerlendirmeler değildir. "Kız kısmı çalışır" ifadesi sıklıkla kullanılsa da, karakteri eleştiren bir yaklaşım yoktur. Aslında M Köyü kadınları dirençli ve özgürdürler. Kadınlar arasında güreş turnuvaları düzenleyip kazanana ödül verilmesi, başka bir aileyle kavga ederken kadınların da katılıp taş atması, ağız dalaşlarının kavgaya dönüşmesi gibi vakalar yaşanmıştır. Ancak, kadınların bu davranışlarına karşı "kadın olmasına rağmen" gibi bir eleştiri getirilmemektedir. Yine, laf kavgalarında da geri adım atmayan kadınlar çoğunluktadır. Dışarıdan gelen –her ne mantıkta olursa olsun– her türlü eleştiriye karşılık vermektedirler. Bu söylediklerimiz Türk erkekleri için de aynı şekilde geçerlidir. Yani karakter bağlamında cinsiyete dayalı bir ayrımcılık bulunmamaktadır. Kadınlar kadın olarak doğmaları sebebiyle olabilecekleri kadar kadındırlar ve "kadınlık" şablonuna girmemektedirler.

Bu nokta, feminizmin temel yapı taşlarından olan Simone De Beauvoir'ın "*İkinci Cins*" adlı eserinin içerisindeki çok bilinen "Kadın doğulmaz, kadın olunur" ifadesi M Köyü kadınlarını kapsamamaktadır. Kadınların arılığını ve iffetini koruma anlayışının varlığı zaten kadın doğulduğunu gösterdiğinden, bu tespitimiz sadece bu anlayış bağlamında geçerlidir. Diğer yandan, M Köyü kadınları cinselliğin her şeyin üstünde önem gördüğü kültürel ve toplumsal atmosferde yaşamaktadırlar.

Erkekler kadınlara karşı art niyetlidir ve her zaman kadınlara saldırırlar. Buna bağlı olarak da kadın kendisini korumak zorundadır. Öte yandan, aşktan gözü döndüğünde kadının elden kaçması kolaydır. Bu nedenle cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) yoluyla kadın ve erkek arasındaki temas engellenmeye çalışılır. Ama bunun sonucunda

erkeğin kadına karşı cinsel ilgi ve merakı artar, erkek daha da fazla "uslu durmamaya" başlar. Patlamak üzere bir bomba gibi gerilen erkek kendi namusu ile kadının cinsel davranışlarını daha fazla ilişkilendirerek kadını koruma dürtüsüyle hareket eder. Dolayısıyla cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) çok daha sert biçimde uygulanır hale gelir, bu da erkeğin kadına duyduğu ilgi ve merakın artmasına yol açar. Erkeğin namusunu kadının cinsel davranışlarla ilişkilendirmesi, aksine bu gerginliği daha da yükseltmeye yarayan bir araç gibidir. Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, bu tür bir gerginlik içerisinde cinsel ilgi ve merakın artması ve cinsel eylemlerin değerinin yükselmesi olgusudur.

Cinsel İlişkiye Duyulan Güçlü İlgi ve Merak

Bazı araştırmacılar Müslümanların cinsel ilgi ve meraklarının güçlülüğünü İslamiyet'te bulunan cennet kavramı ile ilişkilendirir. İslam toplumunda cennet, güzel kokuların etrafı sardığı, türlü meyvelerin bulunduğu çok güzel bir bahçe olarak tasvir edilmektedir. Fakat bunların da ötesinde huri adı verilen sonsuza kadar bakire kalan kadınların varlığı göze çarpmaktadır. Cennete giden her erkeğe beyaz tenli, güzel iri gözlü birer hurinin eşlik edeceği söylenir. Bu huriler her ilişki sonrasında tekrardan bakire olacaktır. Bouhdiba, cennetteki müminlerin sonsuza kadar yorulmak bilmeden erekte olmayı sürdürebileceklerini hatta cennetin "sonsuz orgazm" dünyası olduğunu söylemektedir (Bouhdiba, 1985; Delaney,1991: 319). İslamiyet'te sofu Hristiyanlıktan farklı olarak, bu dünyada da cinsel arzular doğal olarak kabul edilmektedir. Ancak, ölüm sonrası dünyanın bu denli cinsel arzular ile iç içe aktarılması, İslamiyet'te cinsel arzuların tamamıyla kabul edildiğini göstermez mi? Elbette Türk insanının tamamının cennete ilişkin bu tahayyülü paylaştığı söylenemez ama cinsel arzuların toplumsal anlamda bu kadar kabul görmesinin bireysel anlamda cinsellik bilincini büyük ölçüde şekillendirdiği düşünülebilir.

M Köyü'nde de, cinsel yeterliği öven ve "uslu durmayan" erkeklerin cinsel ilgi ve merakları söze gerek bırakmayacak durumdadır. Kadınların cinsel istek ve merakları da canlıdır. Örneğin, bir kadın

ilkokul 5. sınıfa giden çocuğu birlikte televizyon izlerlerken, bir aşk sahnesi çıktığında çocuğu odadan kovar ama televizyonu kapatmaz. Genç kızlar, düğünler haricinde de fırsat bulduklarında oynarlar. Bu buluşmalarda cinselliği çağrıştıran kalça hareketleri yaptıkları zamanlar olur ve bu danslar ortamın daha da neşelenmesini sağlar. Düğünlerde gelinin gülmesi hoş karşılanmaz. Bu durumu bir kadın *"gelin gülünce damatla yatmaya hevesli gözükür"* ifadesiyle açıklamıştı. Gerçekte de, yeni evli bir genç kadının *"evlilik hayatının çok harika olduğunu"* yüzü kızararak söylediği görülmüştür.



Düğünde Oynayan Bir Kadın

Cinsel davranışlar hakkında kadınların açık ortamlarda pek konuştuğu görülmez. Bir kadına göre, karı koca arasında cinsel birleşme sırasında "şöyle mi yapalım, böyle mi yapalım" gibi konuşmalar geçmektedir. Hazzı talep etme noktasında bir çekinme bulunmamaktadır. Aldığım bir gazetenin reklamlarında bulunan Taoizm hakkındaki kitabı gören ve bunun cinsel ilişki ile ilgili teknikleri hakkında olduğu-

nu öğrenen evli bir kadın, *"lütfen bunu bana alır mısın"* diye ricada bulunmuştu. Gazetenin reklamlarında kadın ve erkeğin ilişkiye girdiği anın resmedildiği kitabın kapağı bulunmaktaydı. Okuma yazması olmadığı için ihtiyaç duyduğunda kocasına okutan bir kadındı. Yine başka bir kadın da, cinsellikte hazzın olduğunu kabul ediyordu. Komşu köydeki kocasını aldatmış bir kadın ile ilgili *"bir anlık zevk için salaklık yaptı"* demişti.

Türkiye'de kadın erkek ilişkilerinde salt bedensel anlamdaki sevginin daha önemli bir rol üstlendiği söylenmektedir (Hotham, 1983: 202). Türkiye'ye ilişkin çokeşlilik konusu dile getirilir ama bakıldığında bunun oranı son derece düşüktür. M Köyü'nde toplam 85 hane içerisinde sadece 1 hanede erkeğin iki karısı vardır. Geçmişte de bu durum istisnaidir. Evlilik dışı ilişkinin katı biçimde kısıtlandığı Türk toplumunda kocanın işçi olarak dışarıya gidip uzun süre karı koca hayatını sürdürememesini istisnai bir durum olarak aldığımızda, karısının cinsel anlamda yegâne partneri olması durumu son derece fazladır. Gelin-kaynana çekişmesi ya da benzer konulardan kaynaklanan karı koca kavgalarında, kadının kocasına karşı uyguladığı en etkili yaptırımın "aynı yatağa girmemek" olduğu düşünülmektedir.

Karı koca arasındaki cinselliğe verilen önem beraberinde kıskançlık duygusunu ortaya çıkarmaktadır. Mesela, M Köyü içinde fotoğraf çekilmesini reddeden kadınlar vardır. Ancak, bu reddetmenin arkasında kadınların kendi tercihi değil, *"kocam fotoğraf çekinme dediği için..."* sebebi yatmaktadır. Bu kadınlardan birisi *"ne yani, sırf fotoğraf çekindik diye Japonya'dan adamlar gelip beni mi öpecek?"* diyerek kocasına tepki göstermişti. Bu söylemden de anlaşılacağı üzere kocanın karısının fotoğrafının çekilmesini istememesi, başka erkeklerin kendi karısını görmesi ihtimalinden kaynaklanan kıskançlıktır. Bu arada kocası tarafından başka erkeklerin gözlerinden saklanan ve üzerine düşülen kadınların hepsi erkeklerin dikkatini çekecek kadar güzel de değildir. Yaş aralıkları yirmili yaşlardan ellili yaşlara kadar çok geniş bir yelpaze içindedir. Güzellik, çirkinlik, yaş ve karakterden bağımsız sadece kadın oldukları için etkileyici bir varlık olarak konumlandırılmakta ve üzerlerine düşülmektedir. Erkeğin bir kadının fotoğrafını görmesi, o erkeğin art niyetli düşüncelere sahip olduğu şeklinde algı-

lanır. Erkek kadını tekeli altına alma arzusundadır ve kıskanması doğal olarak görülür.

İslam toplumundaki yiyecek içeceğe ilişkin tabular hakkında Matsubara (1990: 71-81) oldukça detaylı biçimde açıklamıştır. Bunlardan en bilineni ise domuz eti yememektir. Domuz etinin yenmemesi de kıskançlık ile ilişkilendirilerek anlatılmaktadır. *"Domuz eti yersen, eşini kıskanmazsın."* Bunun nedenini domuzun boynunun olmaması dolayısıyla yanını, arkasını görememesi ile açıklayanlar da vardır. Yani, eşini kontrol edemez ve bir süre sonra artık kontrol etmeyi de, gözetlemeyi de unutur. Domuz eti yememenin bu gerekçesi aslında Almanya'ya gitmiş olanların söylemleri ile ilişkilidir. Almanya'ya işçi olarak göç etmiş kişiler, Almanların karşı cinse karşı o kadar da kıskançlık duymadığını gözlemleyip, bunu Almanların domuz eti yemesine bağlamıştır. Türklere göre kadını kıskanmamak domuz eti yemek ile neredeyse aynı derecede tabu olarak görülmektedir. Kıskançlığın olmaması ise kadın erkek arasındaki yakın cinsel ilişkinin sarsılmasına yol açmaktadır.

Ccinsel ilişki partneri olarak sadece karısını gören erkeklerin çoğunlukta olduğu Türk toplumunda erkeğin kıskançlığı karısına yöneliktir. Kadının kocasını kıskanmasındansa kocanın karısını kıskanmasına daha çok vurgu yapılır. 4. Bölüm'de iki kız kardeşi karısı yapan erkeğe yönelik "komünist", "alevi" gibi ifadelerle suçlamalarda bulunulmasının nedeni de, söz konusu evliliklerin çarpık bir ilişkiyi sergilediğinin düşünülmesiydi. Yine, eş tercihi sırasında boşanmış kadından kaçınılması farklı zamanlarda cinsel birliktelik yaşamış olsalar da iki ayrı erkeğin bir kadını paylaşması olarak algılanmasındandır. Bu durum aynı zamanda kadının bekâreti ile de bağlantılıdır. Kadının paylaşılmasına karşı duyulan tiksinme ve nefret duygusu kıskançlığın şiddeti ile tezahür eder. Erkek bu kıskançlığı sebebiyle kadının fotoğrafını çektirmez, karısını başka erkeklerin gözlerinden korur.

Erkeklerin kıskançlığının kadını koruma amacıyla ne kadar zekice kullanıldığı, kıskanmak sözcüğünün kullanımında da görülmektedir. Kıskanmak fiili karşı cinsi kıskanmak anlamında olduğu kadar, hem cinsler arasındaki imrenme duygusunu ifade için de kullanılır. Aynı zamanda, bu sözcük "önem verme/üstüne düşmek" anlamına da sa-

hiptir. Türkçe sözlükte, *"bir şeye, en küçük saygısızlık gösterilmesine bile dayanamamak"* olarak tanımlanmaktadır ve bu Japoncaya "üstüne düşmek" (Takeuchi, 1989) şeklinde çevrilmekte olup, aslında daha da karmaşık anlamlara gelmektedir. Örnek olarak, *"Her Türk yurdunu anası gibi kıskanır"* cümlesi verilebilir. Bu cümledeki anlam sadece "önem göstermenin" ötesinde bir hassasiyet içerir. M Köyü'nde, kıskanma sözcüğü, kocanın karısına kullandığı kadar babanın kızına, kayınbabanın da gelinine kullandığı bir sözcüktür. Kıskançlık sözcüğü, ham arzulardan ortaya çıkan bir sözcüktür. Kocanın karısını kıskandığı kadar, baba da kızını, kayınbaba da gelinini kıskanabilir. Erkekler bu kıskançlık nedeniyle kadınları koruyacak davranışlar sergilerler. Bu şekilde bakıldığında, kadının bekâretinin önemsenmesini, erkeğin mülkiyet hakkında tecavüzü engellemekten çok, kıskançlık adı verilen erkeğin bu ham duygularının bir tezahürü olarak görmek daha uygun olabilir.

Erkekler kıskançlık denilen tehlike algısına bağlı olarak kurdukları cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) anlayışını sürdürdükçe, cinsel ilgi ve merak artmaktadır. Cinsel ilgi ve merak arttıkça eşlerin cinsel etkileşimi daha da yoğunlaşmaktadır. Cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) ile cinsel ilgi ve merakların artışı arasındaki ilişkiye dikkat çeken çalışmalar oldukça fazladır. Ancak, *"bunların hepsi cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) arttıkça, paradoks olarak, cinsel istek ve merakın güçlendiği"* (Mernissi, 1975: 83), *"erkekler ile bir araya gelmekten kaçınarak, kadınların cinsel ilgi ve meraklarını kaybedeceğini beklemek boşunadır"* (Delaney, 1991: 91) şeklindeki ifadeler, cinsiyete dayalı ayrışmanın cinsel ilgi ve meraklarını yükselttiğini işaret etmesine karşın, bu ifadeler, kadın ve erkeği ayırdıkça cinsel ilgi ve merakların zayıflayacağı ön kabulü üzerine konumlandırılmaktadır. Kuzeybatı Hindistan çevresinde cinselliğe ilişkin son derece katı kısıtlamalar olmasına karşın, aldatma ve zinanın görüldüğünü bildiren Matsui (1993), bunu *"normlar ve yaptırımlar sertleştikçe daha da cezbedici hale gelir"* şeklinde yorumlar, bu durumu *"bir tür tabu ve eros ilişkisi"* (Utagawa, 1996: 171) olarak işaret eder. Bu eros ilişkisi yasak ilişkilerle sınırlı değildir; genel karı koca ilişkilerini de kapsar.

Yukarıda söz edilen bu eros algısı karı koca arasındaki ilişkide olduğu kadar aile içi ilişkilerde de gözlenebilir. Bir baba çocuğunu öptüğünde, *"Çok güzel kokuyor, harika"* demişti. Bu sözler, babanın evladına yönelik sevgisinin kavramsal değil daha bedensel algıya dayalı bir duygu ifadesi olduğunu göstermektedir. Bu kadın erkek arasındaki cinsellik algısı ile de aynıdır. Yine başka bir genç kız, *"annemden ayrıldığımda ağlıyorum"* cümlesiyle aile ilişkilerindeki aileye ilişkin hislerin özgül ağırlığının fazla olduğunu ifade etmektedir. Türk toplumunun toplumsal değişimi ve aile yapısını inceleyen Vergin'in dediği gibi, Batı toplumlarında görülen aile içi insan ilişkilerinin ekonomik kalkınmaya bağlı olarak bireyselleşmesi, Türk toplumunda görülmemektedir. Aksine, aile içinde daha da duygusal bir zeminde aidiyet ilişkisi güçlenir (Vergin, 1985: 574).

Cinsiyete dayalı ayrışmanın (haremlik-selamlık) belirli normlar ve kısıtlamalar içermesi beraberinde cinselliğe olan ilgi ve merakı arttırmaktadır. Buna bağlı olarak evlilik dışı cinsel ilişkinin neredeyse hiç görülmediği toplumsal koşullar içinde cinsel istek ve arzunun güçlü olması ise karı koca arasındaki cinselliğe yönelmekte ve yoğun bir karı koca ilişkisini beraberinde getirmektedir. Bu yoğun karı koca ilişkisi, erkeğin kıskançlık çıkarıp, konuyu kadının bekâretine gösterilen öneme bağlaması ve sonrasında tekrar cinsiyete dayalı ayrıştırmaya (haremlik-selamlık) bağlanması şeklinde ilerlemektedir. Diğer yandan, kadının kendisi de karı koca arasındaki ilişkiye etkin bir şekilde dahil olmaktadır. Dahası, kadının cinselliğe ilişkin algısı ile örtüşen duygularına verdiği önem aile içi ilişkilerde de görülür. Yakın karı koca ve aile ilişkilerine dikkat çekilebilir. Bu cinsiyete dayalı ayrıştırılma (haremlik-selamlık) sistemini kuran erkek egemen anlayış, erkeğin kadına tek taraflı baskı kurması üzerine değil, erkek ile kadının "suç ortaklığı" sonucunda oluşmuştur.

M Köyü'nden Görünen Feminizm

Erkek ve kadının ortaklaşa oluşturduğu bu erkek egemen anlayışı, Türk feministleri erkek şiddetinin kaynağı olarak kınamaktadırlar. Feministlerin ilgi odağında, eşinden şiddet görüp göz yaşı döken kadınlar

ve erkeğin zulmü altında kalan kadınların kurtarılması bulunmaktadır. Feministler, cinsiyet eşitsizliğinin sınıfsal ya da eğitim seviyesine bağlı olarak değişen bir konu olmadığını, bu eşitsizliğin evrensel boyutta var olduğunu düşünen duruşu savunmaktadırlar. Feministler, sokakta cinsel tacize karşı tepki vermek için, kadınların iğne taşıyarak sokağa çıkmaları gerektiğini ilan etmişti. Bu "mor iğne kampanyası" adı verilen toplumsal hareket, Türk medyasında feminist hareketin duyulmasına sebep oldu. Yine, kadın sığınma evi ile kocasının şiddetine dayanamayan kadınların sığınabilecekleri bir mekân kurulması, kadınlara özel kahvehane açılması gibi farklı projeleri hayata geçirdiler. Vurgulanan nokta, erkeğin şiddet ve baskısı karşısında kadın dayanışmasıydı. Feministler erkek şiddetini kınarken, bunun ataerkil ve erkek egemen toplumun bizzat içinden türemesi sebebiyle evrenselliğe vurgu yapmaktadırlar.

Erkek egemen toplumdaki erkek şiddeti hakkında Türk feministlerin neler düşündükleri ünlü Türk feminizm uzmanı akademisyen Kandiyoti'nin düşüncelerine net biçimde yansımaktadır. Kandiyoti, kadının cinselliğinin sıkı biçimde kontrol altında tutulduğu ve aynı zamanda erkekliği öven toplumlarda erkeğin cinsel aidiyetini tehdit edecek şeylere karşı son derece hassaslaştığını değerlendirmektedir. Bu sebeple erkekliğini ya da namusunu tehdit eden bir davranış sergilendiği zaman, şiddet uygulamaya varsa bile kadını zapt etmeye çalışır. Mısır'lı feminizm uzmanı akademisyen Fatna Sabbah'a atıfta bulunarak, ataerkil Müslüman toplumlarda kadının cinsel gücüne vurgu yapıldığını ve kadının erotik söylem bağlamında "hayvan" ile eş konuma kadar indirildiğini aktarmaktadır (Kandiyoti, 1987: 327). Yine, ataerkil toplumlarda çocukların ailelerinden ayrılarak bağımsızlaşamadığını ifade etmektedir. Ayrıca kadınlar arasındaki yardımlaşmayı, erkeğin değişim gerekliliğinin üstünü örten, geleneksel ayrıcalıklarını korumasına yarayan bir araç olduğunu ifade ederek eleştirmektedir (Kandiyoti, 1987, 332-333).

Kandiyoti'nin çizdiği toplum resmi son derece karanlık ve olumsuzdur. Elbette olumsuz bir tablonun varlığı yadsınamaz. Ancak, tablo bu derece olumsuz olsa insanlar bu kadar gayretli bir şekilde yaşamlarını sürdürebilir mi? Yanıt, hayır olsa gerek. M Köyü kadınları özelinde

bakıldığında, Kandiyoti'nin algıladığı Türk toplumu resminden farklı bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Türk toplumunda kadınların her şeyden önce birer cinsel obje olarak görüldüğünü söyleyen Kandiyoti'nin işaret ettiği bu nokta isabetli bir vurgu. Ancak, bu tespiti sadece erkeğin şiddeti ve baskısı ile ilişkilendirmesiyle birçok nokta gözden kaçmaktadır. Kadının cinselliğine yönelik katı korumacı yaklaşım, sadece erkeğin kadını kontrolü ya da kadına yönelik şiddet ve baskısı ile bağdaştırılamaz. Bunun yanı sıra, cinsiyete dayalı ayrışmalar (haremlik-selamlık), karı koca arasındaki bağların güçlenmesi ve hatta erkeğe ilişkin cinsiyete bağlı normlarla ilişkilendirilebilecek birçok değişkeni içeren bir döngünün bir parçasından öteye gitmemektedir. Ataerkil sistem ve erkek egemen toplum içerisinde kendi bağlantılarını ve bağlarını kurup, ufak strateji ve teknikler ile yaşamı kendi istediği şekilde yaşamaya çalışan ve dahası kendi öz değerini yükseltmek amacıyla erkek tarafından korunup cinselliğin tadını çıkaran M Köyü kadınlarına feminizmin sesinin ulaşması pek mümkün görünmüyor. Diğer yandan, feminist kadınların da ataerkil sistemle yetinen M Köyü kadınlarını anlamaları pek mümkün değildir. Feministlerin söyleminde ataerkillik ve erkek otoritesine karşı "gözü açılmış" kadınların haricindekiler muhatap alınmamaktadır. Feministler kadının toplumsal konumunun düşüklüğünün İslam'dan kaynaklanmadığını, İslam'ı saptıran "geleneklerde" olduğunu düşünen ve İslam'da reformu hedefleyen "gözü açılmış" İslamcı kadınlarla el sıkışabilseler de, "gözü açılmamış" M Köyü kadınları ile ortak paydada buluşamazlar.

Özgür aşkın bir sonucu olarak evlilik dışı cinsel ilişkiyi kabul eden feministler, özgür cinselliğin savunucuları olarak görülmüş; kadının bekâretinin korunmasını en temel norm olarak gören M Köyü kadınları ile karşı karşıya bir pozisyon almıştır. Buna kıyasla İslamcılar, görece kavramsal olmakla birlikte, halihazırda kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları bu bekâret konusunun içine dahil etmekteler ve köyün cinsiyete ilişkin normları ile çatışmamaktadırlar. Her ne kadar kadınlara yasal haklar tanımış olsa da ataerkil sisteme ve erkek egemenliğine karşı mücadele etmediği için feministler tarafından eleştirilen Kemalizm de M Köyü'nün cinsiyete bağlı normları ile ters düşmez.

Bitirirken

Erkek egemen anlayış ile kadının bekâretinin korunması gibi kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları birleştiren "namus" kavramından yola çıkarak cinsiyet ve cinsel ilişkileri inceledik. Cinsiyet farklılığına dayanan ayrışmalar (haremlik-selamlık), erkek egemen anlayış ve kadının bekâretine verilen önem kadınlık ve erkeklik imgelerini temel alan bir döngü içerisinde yer almaktadır. Bu döngüyü oluşturan unsurlar sayesinde cinsel ilişkinin değeri yükseltilmekte, yoğun ve yakın bir karı koca ilişkisi doğmaktadır. Kadının bekâretinin korunması sadece kadına ilişkin cinsiyete bağlı bir norm değildir. Özünde kadına karşı art niyet beslediği varsayılan erkek, karısını, kızını, gelinini korumayı beyan ederek bu varsayımı çürütmeye yönelik bir davranış sergiler. Dolayısıyla bu norm aynı zamanda erkeğe ilişkin cinsiyete bağlı bir normdur. Erkek egemen anlayış, sadece tek taraflı olarak erkeğin kadına baskısıyla oluşan bir anlayış değildir. Aksine kadın ve erkeğin birlikte ortaklaşa oluşturdukları bir şeydir. Dolayısıyla bu meseleyi sadece erkek egemen anlayışı öne çıkararak suçlamalarda bulunan feministlerin söylemi M Köyü'nün gündelik yaşamından çok uzaktadır. Oysa kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları göz önünde tutan İslamcılar ve ataerkillikle mücadeleyi göz ardı eden Kemalizm M Köyü'nün cinsiyet ve cinsel normları ile bir çatışma içerisinde değildir.

7. BÖLÜM

TOPLUMSAL DEĞİŞİM SÜRECİNDE GÖRÜLEN KADININ DÖNÜŞÜMÜ

Başlarken

Kitabın 3. Bölüm'ünden 6. Bölüm'e kadar kırsaldaki kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları ele aldık. M Köyü'nde kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlar İslami çerçeveden çok bilişsel boyutta algılanmaktadır. Ayrıca erkek egemenliği ve bekâretin önemsenmesi gibi cinsiyete bağlı normlar, erkek ile kadının birlikte cinsel ilişkinin değerini yükseltmek amacıyla canlı tuttukları bir döngüsel araçtır. Bu normların, aynı zamanda, erkeğe ilişkin cinsiyete bağlı normlar oldukları da tartışılmıştır. Bu bölümde ise, M Köyü'nde görülen bu tür kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları temel alarak, M Köyü'nün deneyimlediği toplumsal değişim sürecini ele alarak 2. Bölüm'de ortaya konulan "açık" ve "kapalı" sınıflandırmalarını tekrardan gözden geçireceğiz.

İlk olarak, M Köyü'nün geçirdiği toplumsal değişim ile kadının ilişkisine bakacağız. Ayrıca, devlet ideolojisini vatandaşa yaymada uç noktadaki milli eğitim kurumu olan okul eğitimi ile köydeki en büyük sosyal değişim olarak düşünülen Almanya'ya iş göçünü ele alıp, kadının dönüşümü ile "açık" ya da "kapalı" kavramlarının içeriğindeki değişimi değerlendireceğiz.

M Köyü'nde Toplumsal Değişim

Gündelik yaşantıları için köylüler ağız birliğiyle "değişti", "rahatladık" diyorlar. Yaşlılar gençlik yıllarında köyün karşısındaki dağdaki tarlalarda gece gündüz demeden çalıştıklarını defalarca tekrarladılar. Eski

zamanlardaki çalışma şartlarının zorluğunu hatırlayıp ağlayan kadınlar bile vardı. 1950'li yıllarda hükümetin desteğiyle köye traktör geldi. Karadeniz Bölgesi'nde dağlık ve dik araziler çok olduğundan, traktör kullanımı M Köyü'nün tarım faaliyetlerini diğer bölgelerde olduğu gibi çarpıcı bir şekilde değiştirmedi. Ancak çiftçilerden alınan vergiler kaldırıldı ve çiftçiler kolaylıkla kredi kullanabilir hale geldi. Hükümetin bu reformları M Köyü'nde de oldukça olumlu karşılandı. 1970'lerde köyü ilçeye bağlayan otoyol açıldı ve o döneme kadar ilçeye yılda ancak birkaç kez gidebilen M Köyü halkı her gün gidebilir duruma geldi. Önceleri bir ay boyunca çalışacakları kömür madenine varmaları için yedi saat yürümesi gereken işçiler artık servisle gidip gelebiliyordu. 1983 yılında köye elektriğin gelmesi, televizyon, buzdolabı, çamaşır makinası gibi elektrikli ev eşyalarının hanelere girmesini hızlandırdı ve bu süreç ev işlerindeki yükü azalttı. Tam otomatik çamaşır makinası, elektrikli fırın, normal şartlarda izlenemeyen özel kanalları izleyebilmek için çanak anten satın alan aileler de vardı.

Eskiden, ev işi içinde en fazla zaman alan dikişti. Günümüzde, kırsaldaki kadınların sembolü olarak görülen şalvar, yirmi sene öncesine kadar M Köyü'nde giyilmiyordu. Ketenden ürettikleri ve kendilerinin diktikleri kıyafetleri giyiyorlardı. Bugün artık kumaş alarak kıyafet dikiyorlar. Ketenin tohumları sonbaharda ekilir, hasadı da mayıs ayı gibi elle ayıklanarak yapılır. Toplanan bitkiler nehir kenarında taşlar üzerine konur, bir hafta bekletilerek nemlendirilir. Sonrasında kurutularak tahta tokmak ile ezilir. Bunlar demir bir tarakla ayrıştırılır ve defalarca tokmakla ezilir. "Çıkrık" adı verilen bir aletle ipe dönüştürülür. Bu ip kaynatıldıktan sonra beyazlatılmak amacıyla külle yıkanır. Son olarak "düzen" adı verilen makinada dokunur. Uzun zaman ve emek gerektiren bu karmaşık süreç sonunda elde edilen kumaşla kıyafetler dikilirdi.

Eskiden kadınlar bu keten kumaşından dikilen ve dize kadar uzanan gömlek ve onun üzerine renkli yelek, altına ise kırmızı pantolon (don) giyer, kafalarına turuncu renkte şal (kabaklı poğ) sararlardı. 1970'lere kadar insanların büyük çoğunluğunun giydiği bu kıyafetler günümüzdekilerden oldukça farklıdır. Bugün kadınlar şehirden satın aldıkları basma kumaştan diktikleri şalvar ve bluzları giymektedirler.



1970'lere kadar M Köyü'nde giyilen kıyafet örneği

Ayrıca, günümüzde yaşlı kadınların örttükleri düz beyaz renkteki başörtülerin kenar kıvrımları sade olmasına karşın, gençlerin örttükleri çiçek desenli basma kumaştan örtüler karmaşık oyalarla işlenmiştir.

Köydeki kadınların gelinlik çeyiz olarak hazırladıkları bu tür oya, yazma ve masa örtülerin muhteşemliği ilçede sıkça dile getirilir ve köylü kadının bir özelliği olarak değerlendirilir. Ancak bu durum iş yükünün azalmasına bağlı olarak ortaya çıkmış görece yeni bir olgudur. Yaşlı kadınlar, keten kıyafetler dikebilse de karmaşık nakış işlemeyi bilmezler. Nakış bir yana, yemek yapmayı dahi beceremeyen, tarla işleri ve keten üretimiyle uğraştığından yemek yapma işini başka bir kadına bıraktığını söyleyen bir yaşlı kadın bile vardı. Zira, eski zamanlarda iş yükünün fazla olduğu geniş ailelerde ev işleri işbölümü ile yürütülmekteydi.

1960'lara gelindiğinde, Almanya'ya gidenlerden gelen paralarla ailelerin maddi geliri artış göstermesi iş yükünün azalmasına yol açtı. Maddi gelirin artmasıyla, sahip oldukları tarlaların tümünü değil bir kısmını işlemeye başladılar. Dolayısıyla ekilen buğday tarla sahibine yetmez hale geldi ve eksik kalan kısım köyleri dolaşan buğday tüccarlarından satın alınır oldu. M Köyü halkı gündelik yaşam açısından geçmişle bugünü karşılaştırdıklarında "değişti", "rahatladık" ifadelerini kullanıyorlar. İş yükünün azalmasıyla ortaya çıkan bugünkü rahat yaşamı tüm yönleriyle olumluyorlar. Eskiden en fazla iş gücü gerektiren şey, kadının varoluşu ve yaşam tarzını ilgilendiren kıyafet dikimiydi. Basma kumaş satın alınır hale gelmesiyle söz konusu iş yükü azaldı ve kıyafetler de tamamen değişim geçirdi. Ancak, teni ve saçı gizleme halen devam ediyor. Birçok toplumsal değişim yaşandıktan sonra bugün, kadınlar başörtüsünü takmaya devam ediyorlar. Teni sergileyen kıyafetler giyip erkekleri tahrik etmekten kaçınıyorlar. Bu toplumsal değişim süreci içerisinde başörtüsünün hâlâ takılıyor olması, ten veya saçı göstererek erkeği tahrik etmeme bağlamındaki kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların geçerliliğini koruduğu şeklinde yorumlanabilir.

"Açılma" Olgusu

M Köyü'nde yaşayan kadınların tamamının başörtüsü takmasına karşın, şehirde yaşayan M Köylü kadınların içinde örtünmeyenler de vardır. Bu kadınlar, köyde ilkokulu bitirdikten sonra ortaokula devam edip çalışmaya başlayan sonrasında da evlenip kocasıyla birlikte ilçeye

yerleşen kadınlardır. Eğitimine devam ederek kendi başına şehirde iş bulan az sayıda M Köylü kadın vardır. Mustafa Kemal Atatürk, eğitim yoluyla bilgi edinmenin önemini *"Hayatta en hakiki mürşit ilimdir"* ifadesiyle birçok kez vurgulamıştır. Özellikle kadının eğitimi Mustafa Kemal için ciddi manada önemli bir politika olmuştur. Acaba M Köyü'nde eğitim kadınları nasıl etkilemiştir?

Devlet tarafından verilen eğitim

M Köyü'nün ilkokulu komşu köylerinkine kıyasla tarihi olan bir okuldur. Köyün yaşlılarının anlattığına göre, köyde Cumhuriyet öncesinden bu yana okul vardır. Bu okul, 1915 yılı civarında köylüler tarafından yapılmış, civardaki beş köyden öğrenciler burada okumuştu. Üç öğretmen 50-60 öğrenciye eski harf (Arap alfabesi), matematik ve tarih dersleri vermişti. 1920'lerde bu okulda okuyan bir erkeğin aktardığına göre akşamları da bir saatlik ders varmış. Gündüz derslerine devam eden az sayıdaki kız öğrenci akşam derslerine katılmazmış. Köy halkı kızların eğitim görmesinden hoşlanmıyordu. 1929 yılında Latin alfabesine geçildikten sonra yeni harflerin öğretildiği dersler zorunlu hale geldi. Bu dönemden itibaren köydeki okulun devletin eğitim sistemi içerisine girerek ilkokul olduğu düşünülmektedir. 1932 yılından itibaren tüm ülkede ilköğretim seferberliği başlamıştır. Köyde sahip olunan en eski karne de 1932 yılına aittir. Başlangıç senesi olan 1932 yılında üç sınıf bulunmaktaydı. 1934 yılından sonra ise beş sınıfla eğitim öğretim sürdürüldü. Diğer köylerdeki okulların çok sonralara kadar üç sınıfla devam ettiği düşünüldüğünde M Köyü ilkokulunun ölçeğinin büyük olduğu söylenebilir.

Bu ilkokuldan kalan tüm karneler basılmış karnelerdir. Dolayısıyla, eğitimin tüm ülkede standart hale getirilmesiyle birlikte burada da yeni uygulamaya geçildiği anlaşılıyor. Eldeki en eski karneye bakıldığında Türkçe, Hayat Bilgisi, Tarih, Coğrafya, Yurt Bilgisi, Hesap-Hendese, Tabiat-Eşya, Resim-Elişi, Evidaresi, Fransızca dersleri görülmekte, ardından Terfi Derecesi, Cimnastik, Müzik, Hal ve Gidiş diye devam etmektedir. Sonrasında ise öğretmenin öğrenci hakkındaki görüşü bölümüne el yazısı ile Temizlik, İntizam ve Diş Koruma eklenmiştir. Bu sekiz ders içerisinde Türkçe, Hesap-Hendese, Resim-Elişi ders-

leri birinci sınıftan beşinci sınıfa kadar, Hayat Bilgisi birinci sınıftan üçüncü sınıfa, Tarih, Coğrafya, Yurt Bilgisi ve Tabiat-Eşya dersleri ise dördüncü ve beşinci sınıflarda öğretilmektedir. Evidaresi dersini kız öğrenciler dördüncü ve beşinci sınıfta öğrenirler. Fransızca dersleri ise yapılmamış ve 1938 yılında karneden çıkarılarak yerine "Tahrir" (Yazı) dersi eklenmiştir. 1941 yılından itibaren programa "Ziraat-İş" dersi eklenmiştir.

Diğer yandan ilkokullar, devlet ideolojisinin vatandaşa yayılması açısından en uçtaki kamu eğitim kurumuydu. Bu dönemde, ilkokullarda Cumhuriyeti metheden şiirler öğrencilere okutuluyordu. Bu şiirleri bize öğreten seksenlerinde bir yaşlı kadın, bugün dahi bu şiiri okuyabiliyor:

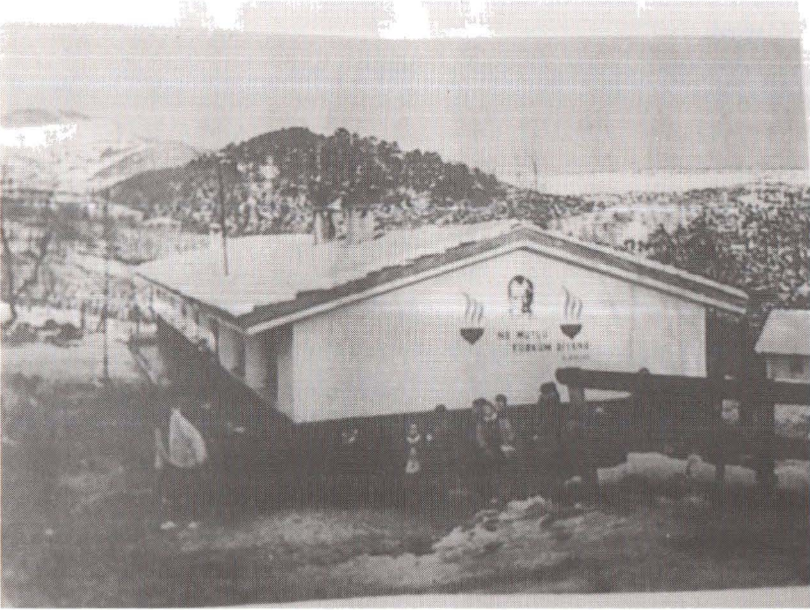
Yeşil dağlı ana yurdu
Şimdi sana selam sundu
Gazi babam müjdelemiş
Türk kadını büyük demiş
Artık yırtık bez giymem
Türk olsa katılırım
Zalimlere boyun eğmem
Medeni ırk olurum
Yaşa yaşa Cumhuriyet
Bize verdin tam hürriyet

Şiiri okuyan yaşlı kadın, o dönemde hâlâ eski harflerin kullanıldığını, şiirin sözlü olarak ezberletildiğini söyledi. Yaşı düşünüldüğünde, bu şiirin Cumhuriyetin kurulduğu 1923 yılı ile yeni alfabeye geçilen 1929 yılı arasında yazıldığı düşünülmektedir. Bu şiirin tüm ülkeye yayılmış bir şiir olup olmadığı net değildir. Şiir, Batılı emperyalist güçlerin işgalinden Türk topraklarını kurtaran bağımsızlık hareketinin (1919-1922) sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan duyulan mutluluğu anlatmaktadır.

Şiirin içerisinde Türkiye Cumhuriyeti'nin istikameti açıkça belirtilmektedir. Üçüncü satırda geçen "Gazi atam" ifadesi, kurtuluş savaşının Başkomutanı olarak Türkiye'ye zaferi kazandıran Mustafa Kemal Atatürk'ü ifade etmektedir. Dördüncü satırda Mustafa Kemal'in getirdiği müjde kadının yüceliğine övgü olarak yansıtılmıştır. Buradan

devletin kadının öneminin farkında olduğu anlaşılmaktadır. Sekizinci satırdaki "medeni ırk" sözcüklerinden devletin arzuladığı vatandaş profili gözlemlenmektedir.

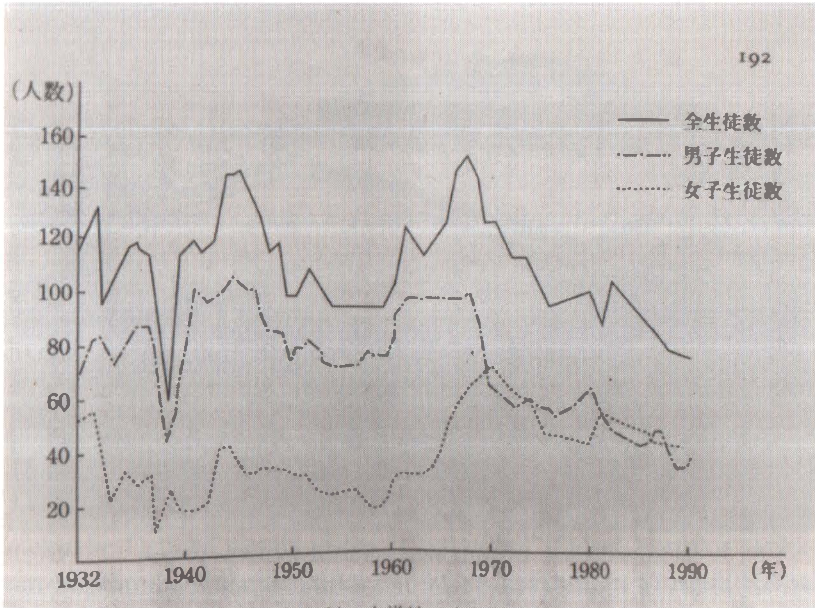
Devletin Mustafa Kemal Atatürk'ün büyük anısı ve mirasını devam ettirme amacı, bugün fotoğraflarının tüm kamu kurumlarında asılı bulunmasından da anlaşılmaktadır. Köy ilkokulunun sınıflarında da Atatürk portreleri asılıdır. Okulun dış duvarında ise Atatürk'ün portresi ve Türk ulusçuluğuna ilham veren ünlü sloganı "Ne Mutlu Türk'üm Diyene" yer alır. "Türk olmaya" yapılan vurgu, Türkiye Cumhuriyeti'ni öven şiirin dokuzuncu satırında da görülmektedir. Bu söylem, o döneme kadar Müslümanlığı temel alan kimlik bilincini bir ulus devlet olan Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşı olma anlamında yeni bir kimliğe doğru dönüştürme teşebbüsü olarak düşünülebilir.



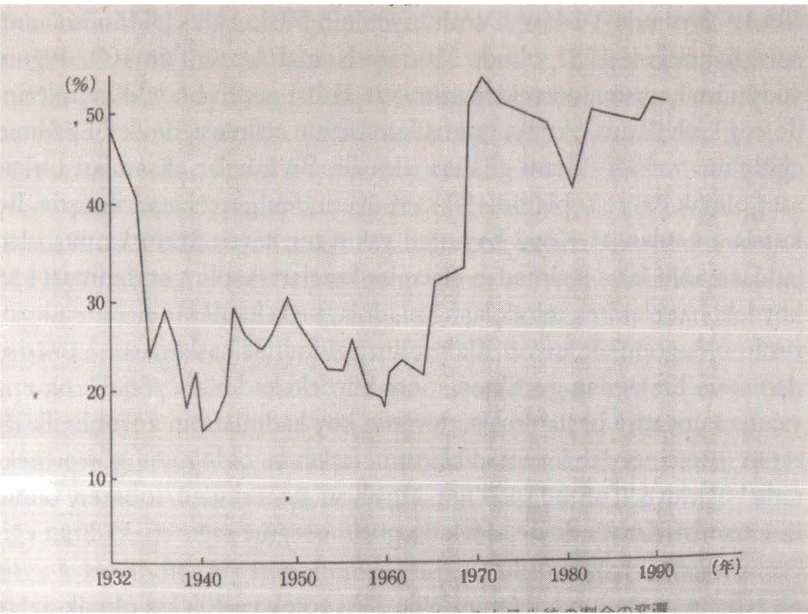
M Köyü İlkokulu. Duvarda Mustafa Kemal Atatürk'ün Portresi

M Köyü'nde Eğitim

Devletin eğitime yönelik ciddi ilgisi acaba meyvesini nasıl vermiştir? Köyün ilkokulunda tutulan 1932 yılından 1992 yılına kadarki 60 yıllık karnelere bakarak değerlendirelim. İlkokula 7 yaşında başlanıp 11 yaşında mezun olunuyordu. 1970'li yıllara kadar öğrencilerin yaşları farklı farklıydı. İlk eğitim öğretim yılı olan 1932 yılında 7 yaşında olması gereken birinci sınıfların yaş ortalaması 10,17 yaştı ve 14 ile 15 yaşlarında da birer öğrenci vardı. Sınıfta kalan, yarıda bırakan öğrencilerin sayısı da fazlaydı. Bunun sebebi olarak ise okula ulaşımın zorluğu öne çıkıyordu. O dönem, M Köyü ilkokulunda diğer köylerden gelen öğrenciler de vardı. Komşu köylerden C Köyü'nde 1937 yılında, G Köyü'nde 1948 yılında, H Köyü'nde 1963 yılında, HM Köyü'nde 1966 yılında, D Köyü'nde 1968 yılında okul açıldı. 1968 yılından sonra M Köyü'ndeki ilkokula devam eden öğrenciler sadece M Köyü'nün çocuklarıydı.



Şekil 9 M Köyü İlkokulu Öğrenci Sayısındaki Değişim



Şekil 10 M Köyü İlkokulu Toplam Öğrencileri İçerisinde Kız Öğrenci Oranındaki Değişim

M Köyü ilkokuluna giden kız ve erkek öğrencilerin dönüşümüne (Şekil 9) bakıldığında 1967 yılından itibaren bir düşüş görülmekle birlikte, kız öğrencilerin tüm öğrenci sayısına oranını gösteren grafiğe (Şekil 10) bakıldığında ise 1970'lerden sonra neredeyse yarısını kapsadığı görülmektedir. Bu durum, dış köylerden gelen kız öğrencilerin az olduğunu göstermektedir. Bir-iki saatlik yürüme mesafesindeki M Köyü'ne kız çocuğunu yollayan aileler az sayıdaydı. Şekil 10 içerisinde dikkat çeken noktalardan birisi de okulun ilk yılı olan 1932 yılında kız öğrenci sayısının genele oranının yüksekliğidir. 1970 sonrası ile benzer şekilde kız öğrenciler tüm öğrenci nüfusunun yarısına yakınını oluşturmaktadır. Bunun ardında, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde uygulamaya konan ilköğretim seferberliğini ilerletmek isteyen devletin hâlâ devam eden güçlü iradesi yatmaktadır.

İlkokul eğitiminin yanı sıra, tüm ülke çapında iki kere kırsaldaki kadınlara yönelik olarak okuma yazma kursları açılmıştır. Bu eğitimi Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı Halk Eğitim Merkezleri üstlenmiştir.

İlki 1973 yılında Türkiye Cumhuriyeti'nin 50. kuruluş yıldönümü anısına, ikincisi ise 1981 yılında Mustafa Kemal Atatürk'ün 100. doğum yıldönümü anısına gerçekleştirilmiştir. Bahsi geçen bu yıldönümlerinde köy kadınlarına okuma yazma kurslarının açılması, devletin kadının eğitimine verdiği önemi göstermektedir. Bu kurslar akşamları birkaç saat olmak üzere toplamda 90 saat üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu kurslara katılan M Köyü kadınları yakın bir köyde konuşlanmış olan jandarmanın kurs açılmadan önce bu kurslara katılım sağlanması için köydeki haneleri tek tek dolaştığını, dolayısıyla katılımın neredeyse zorunlu olduğunu aktarıyor. İlköğretim eğitiminin başlamasının üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra köydeki kadınlara yönelik okuma yazma kurslarını başlatılması, devletin köy kadınlarının zorunlu ilköğretim sürecine dahil olmadıklarının farkında olduğunu göstermektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu öncesinden itibaren okulu bulunan M Köyü'nde de, devletin güçlü isteğine rağmen, kadının eğitimine önem verilmiyordu.

Köyün ilkokulunda günümüzde 37'si erkek ve 40'ı kız olmak üzere toplamda 77 öğrenci öğrenim görmektedir. 1993'te Türkiye'de ortaokul zorunlu eğitime dahil edildi. O döneme kadar zorunlu eğitim süresi 5 yıldı. Bugün zorunlu eğitim süresi 8 yıla çıkarılmış olsa da sadece ilkokulu bulunan M Köyü'nde ortaokula devam etmek önceden olduğu gibi bugün de çok zor.

Ancak, ilkokul sonrası ortaokula devam eden erkek öğrenciler az sayıda da olsa görülmektedir. Eğitimine devam eden erkek öğrenciler ilkokul öğretmeni, taşra teşkilatlarında devlet memuru ya da madende büro çalışanı olarak çalışıyordu. Eskiden eğitimine devam edenler çoğunlukla öğretmen okuluna giderdi. Bugün ise artık ilçe merkezinde bulunan İmam Hatip okuluna giden erkek öğrenciler de görülmektedir. İlk olarak 1951 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 7 adet İmam Hatip okulu açıldı. Sonrasında bu okulların sayısı istikrarlı bir şekilde arttı. İmam Hatip okullarının öğretmen ve öğrenci sayıları, sırasıyla 1960 yılında 337 öğretmen ve 4.548 öğrenci, 1970 yılında 1.547 öğretmen ve 49.308 öğrenci, 1980 yılında 7.768 öğretmen ve 201.004 öğrenci, 1987 yılında 12.261 öğretmen ve 258.038 öğrenci şeklinde çarpıcı bir artış sergilemiştir (Yamauchi, 1983: 200; Nagaba, 1990: 12).

Düz ortaokulda öğrenim görebilmek için ilçede yaşayan bir akrabanın konaklama imkânı sunması gerekir. Ancak, İslami cemaatlerden maddi yardım alan İmam Hatip okullarının yatılı kısmı vardır, ilçede bir tanıdık akraba olmasa da bu okullara gitmek mümkündür. Ayrıca, öğretmen okulları kadar başarılı not ortalaması da gerekmemektedir. Hem ucuz hem de kolaylıkla eğitim seviyesinin yükseltilebileceği bu okullara çocuklarını yollamayı düşünen çok sayıda aile vardır. Ancak M Köyü halkının çocuklarının imam olmasını istemesinin nedeni dini değildir. Kuran okuyabilir hale gelen bu çocuklarının ekmeğini her yerde kazanabileceğini, yaşamını sürdürebileceğini düşünürler. Dolayısıyla çocuklarının imam olmasını istemelerinin nedeni tamamen ekonomiktir.

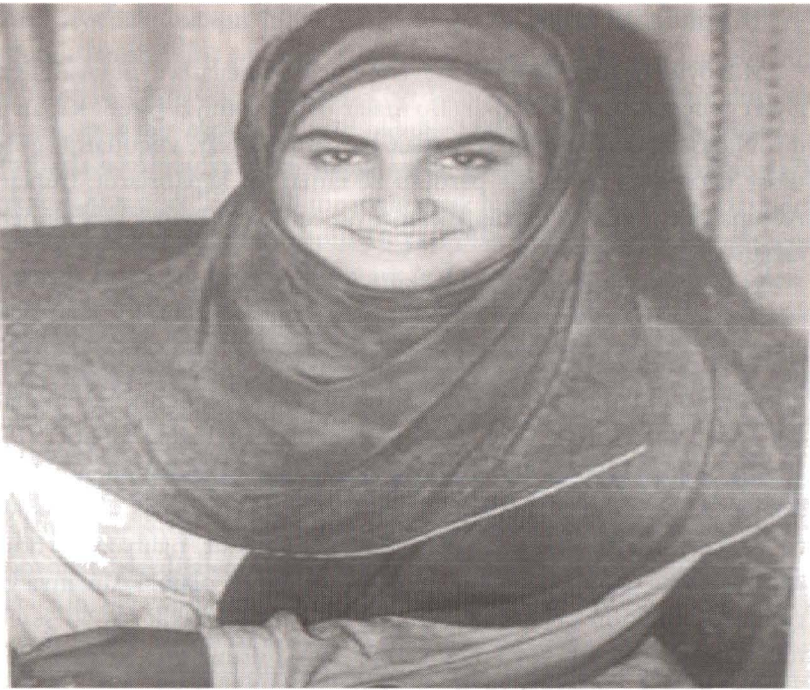
Diğer yandan kız çocukları arasında ortaokula devam eden neredeyse yoktur. Akrabaya oğlanı emanet edebilseler de kızı emanet edemiyorlar. Civar köylerde ortaokul var ancak özellikle kardan yolların sık sık kapandığı kış mevsiminde ulaşımın neredeyse imkânsız hale gelmesi sebebiyle okula gitmenin çok zor olduğunu söylüyorlar. Öğrenimine devam edebilen sadece üç kız öğrenci vardır. Bunlardan ikisi (1948 ve 1952 doğumlu) öğretmen, birisi (1950 doğumlu) ise İstanbul Aksaray Kız Okulu'nu bitirerek hemşire olmuştur. Bu kızların üçü de "açık"tır.

M Köyü'nden ilçeye gidip çalışan kadınlar kapanmaz; "açık" kalırlar. M Köyü'nde eğitim görmüş kadınların örtünmemeye başlaması çok normal bir durum olarak görülmektedir. Elbette, bu durum bu üç kişiden ikisinin mesleği olan öğretmenlik mesleği ile de ilgili olabilir. Çünkü, Türk toplumunda devletin eğitim mekânları olan okullarda başörtü yasaktır. Türk kadın öğretmenleri arasında özel yaşantısında başörtüsü takanların sayısı azdır. Dolayısıyla M Köylü bu kadınların başörtü takmaması çok normal olarak ifade edilebilir. Türk toplumunda eğitim ve kıyafet son derece iç içe geçmiş durumdadır. Tıpkı M Köyü halkının eğitim görmüş köyden çıkmış kızlarının başlarını örtmemelerini normal karşıladıkları gibi, köyde eğitim görmüşleri de aynı şekilde normal karşılamaktadırlar.



Tarla işleri sebebiyle örtüsünü arkadan bağlayan bir M köyü kadını

Köyün ilkokulunda bir erkek bir de kadın öğretmen görev yapmaktadır. Bu öğretmenler tayin ile köye dışarıdan gelmişlerdir. Kadın öğretmen 25 yaşında bekâr ve başörtüsü takmayan "açık" bir kadındır. M Köyü'nün Kemalist'i olarak nitelenebilir. Köy halkı bu öğretmenle ilgili dedikodu yapsa da başörtüsü takmamasına ilişkin bir söylemde bulunmamışlardır. Bu duruş, örneğin zaman zaman köyü ziyaret eden başörtüsü takmayan avukat ya da Halk Eğitim Merkezi öğretmeni için de geçerlidir. Aksine, çoğu zaman bu kadınları dik duruşları nedeniyle överler. Eğitim görmüş kadının "açık" olması, M Köyü halkı açısından hiçbir rahatsızlık yaratmamaktadır.



M Köyü'nden Almanya'ya işçi olarak göç etmiş bir ailenin kızı

Ancak, köyde yaşayan kadınlara yönelik tavır biraz daha farklıdır. Köylüler, köyden merkeze giden minibüste başörtüsü takmamış bir genç kızın (17) arkasından *"sanki okumuş gibi davranıyor"* diye konuşurlardı. Köyde kadından başörtü takması bekleniyordu. Kadının kıyafeti eğitim alıp almamasına göre değişiklik gösterebilirdi. Eğitim, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren devlet ideolojisini köylere kadar ulaştıran bir aygıt olarak kullanıldı. Ancak, köydeki tüm kadınların eğitim seviyesinin artışına gerçek anlamda bir katkı sağlandığını söylemek çok zor. Yine de M Köyü insanı, eğitim görmüş kadının "açık" olmasını doğal bir şey olarak kabullenmişti ve eğitim ile kadının varoluşu ve yaşam tarzı arasındaki ilişkiyi anlamıştı.

"Kapanma" Olgusu

M Köyü'nde, özellikle yaz mevsiminde, İslamcılarla aynı kıyafetleri giyen genç kızlar göze çarpar. Bu kızlar tam anlamıyla birer "kapalı"-dır. Nakışsız, düz desenli ve parlak başörtüsü takar, vücutlarını gösterişe kaçmayan renklerde pardesü ile tamamen kapatırlardı. Bunlar, Avrupa'ya işçi olarak gitmiş ailelerin yaz tatili için memlekete dönen kızlarıydı.

M Köyü'ndeki Almanya'ya Giden Gurbetçiler

1961 yılında Alman ve Türk hükümetleri arasında "İşgücü Anlaşması"nın imzalanmasıyla başlayan Almanya'ya iş göçüne Türkiye'nin dört bir yanından katılım gerçekleşti. Almanya'ya iş göçüne ilişkin olarak Matsubara (1981), Türk işçiler ile ilgili olarak Abadan-Unat (1976; 1993), Naitô (1990; 1994; 1995) incelenebilir. M Köyü'nden de bu şekilde Almanya'ya göç eden çok sayıda erkek bulunmaktadır. Sadece Almanya değil Belçika'ya da gidenler olmuştur, halihazırda dört aile yaşamını orada sürdürmektedir. Ancak, sayı olarak Almanya'ya gidenler baskın bir çoğunluğa sahiptir ve bununla ilişkili olarak gerek tüm ülkede gerek M Köyü'nde Avrupa'ya işçi olarak göç edenler "Almancı" olarak anılmaktadır. Bu sebeple, tartışmaları Almanya ifadesi altında birleştireceğiz.

Tablo 5 M Köyü'nde Almanya'ya İşçi Olarak Gidenlerin Durum

Aile reisinin gittiği haneler	26	Kesin dönüş yapanlar (19) Almanya'ya yerleşenler (7)
Erkek çocuğun gittiği haneler	9	
Ailece göç edilen hane	12	
Toplam	47	Toplam hane sayısı (97)

Çok sayıda erkek köyden Almanya'ya işçi olarak gitmiştir. Anlaşmanın imzalandığı 1961 senesinde yirmili yaşlarda iki, kırklı yaşlarında bir kişi olmak üzere toplam üç kişi gitti. Maden işçiliği deneyimi olan M Köyü erkekleri öncelikli olarak Almanya'ya gidebildi. Ertesi sene

Almanya'daki maaşın 1.000 mark olduğu (1961 yılı itibarıyla 250 lira, 85 bin Japon yeni) ve senede 2.500 lira (yaklaşık 850 bin Japon yeni) gibi büyük bir para biriktirilebileceği dedikodusu yayılınca, Almanya'ya iş göçünün bir ekonomik güç olduğu köylüler tarafından algılanmaya başladı. Almanya'da yirmi yıla yakın işçilik yapmış bir erkeğin (47) aktardığına göre 1993 yılı itibarıyla aylık maaş 3.200 Alman markıdır (yaklaşık 280 bin Japon yeni). 18 yaşından küçük çocuk bakımı için iki ayda bir çocuk başına 250 mark (yaklaşık 22 bin Japon yeni) ödenmektedir. Dahası, emeklilik maaşı (aylık 2.200 Alman markı, yaklaşık 190 bin Japon yeni) köydeki maden işçilerinin aldığının 4 ila 5 katıdır. Almanya'ya göçler başlayana kadar toprak sahipleri ve madende şef olarak çalışanlar bolluk içinde bir hayat sürdürüyorlardı. Bugün ise "Almancı" olanlar bu konumdalar.

Günümüzde M Köyü'nde içinde yaşanılan ev sayısı 85, Almanya'da çalışanların sahip olduklarıyla beraber toplamda ise daha da yüksektir. Köydeki evlerden –aynı ailenin sahip olduğu ikinci evleri çıkardığımızda– Almanya'ya göç etmiş ailelerin boş bıraktığı 12 (9 tanesi yeni bina) evi de dahil edince toplamda 97 ev bulunmaktadır. Bu sayıyı köydeki toplam hane sayısı olarak aldığımızda, aile reisinin işçi olarak Almanya'ya gittiği hane sayısı 26, erkek çocuğun gittiği hane sayısı 9, ailece Almanya'ya yerleşip köydeki evi boşaltan hane sayısı ise 12'dir. Toplamda 47 hane ile köydeki ailelerin neredeyse yarısında Almanya'ya iş göçüyle giden kişiler olduğu anlaşılmaktadır (Tablo 5).

Bu haneler arasında, aile reisini Almanya'ya gönderen 26 haneden 19'unun (iki vefat da dahil) aile reisi köye geri dönmüştür. Dönenler, ortalama yirmi sene Almanya'da çalışma geçmişleri olan, 45-69 yaşları arasında kimselerdir. Tüm erkekler eş ve çocuklarını köyde bırakıp, tek başlarına gitmişlerdir. Günümüzde ise aile reisi hâlâ Almanya'da bulunan 7 hanenin göç tipleri birbirinden farklıdır. Almanya'ya tek başına giden 1, eşiyle birlikte giden 1, eş ve bir oğlunu yanına alan 3, eşi ve oğlunu köyde bırakıp diğer oğluyla birlikte giden 2 aile reisi vardır. Diğer yandan, evin erkek çocuğunun işçi olarak gittiği durumda, gidenlerin tamamı eşlerini yanlarında götürmüşlerdir.

Kesin dönüş yapmış ilk dönem gurbetçilerinin neredeyse tamamı tek başına gitmiştir. Ancak oğullarının dönemine gelindiğinde eşler de birlikte gitmeye başlamış, zaman içerisinde Almanya'da yaşayan bekâr çocuklar da artmıştır. Nesil değiştikçe tek başına gidenler, eşiyle birlikte gidenler ve Almanya'da doğanlar olmak üzere Almanya'ya giden işçilerin aile yapıları değişim göstermiştir.

"Açık" ve "Kapalı" Olgusunun İçeriksel Değişimi

Almanya'ya göç ile birlikte kadınların kıyafetlerinde de değişim başladı. Tatilde köye dönen kadınlara bakıldığında, eşiyle birlikte Almanya'ya gitmiş yaşlı kadınların köydeki kadınlarla hemen hemen aynı kıyafetleri giydikleri görülmesine karşın, bekâr kadınların İslamcı kadınlarla aynı tarzda kıyafetler giydikleri görülmektedir. Bu kızlar tam anlamıyla birer "kapalı"dır. Düz desenli, işlemesiz ve uzunca başörtüsü ile vücut hatlarını göstermeyecek bol pardesü giyerler.

Erkeklerle birlikte Almanya'da yaşayan köyden kadınlar kabaca iki ana yolu izlemektedirler. Bunlar Batı tarzı yaşama uyum sağlayan kadınlar ile İslam'ın "gelenek ve kültürünü" muhafaza etmeye çalışan kadınlardır. Gurbetçilerin ifade ettiği "gelenek ve kültür" alışılan M Köyü'ndeki yaşam tarzı değildir. Kastedilen şey aslında İslam'dır. Avrupa'nın her bölgesinde Türkiye'den gelen İslamcı organizasyon, kuruluşlar artmakta, çok sayıda cami ve Kuran kursu açılmaktadır. Türk Devleti Diyanet İşleri Başkanlığı da aynı şekilde birçok tesis kurmaktadır. Ancak, köyden göçmüş bir kadının (34) *"devletin kurslarındansa Süleymancı'ların kursu daha disiplinli eğitim veriyor. O yüzden çocukları Süleymancı'ların kursuna yolluyorum"* şeklinde ifade ettiği üzere, İslamcı organizasyon ve kuruluşlar daha fazla tercih edilmektedir. Gençlerin gözünü kamaştıran cezbedici şeylerin çok olduğu Avrupa'daki yaşam tarzından endişe duyan aileler çocuklarını bu tarz Kuran kurslarına göndermektedir. Bu durum ise en çok kadınların kıyafetlerine yansımaktadır. Avrupa'nın yaşam tarzına uyum sağlayan kadınlar "açık", İslam'ın "gelenek ve kültürünü" muhafaza eden kadınlar ise "kapalı" olurlar.



İlçede bir büroda çalışan M Köyü'nden Bir Kadın

Ancak içerik olarak aslında büyük ölçüde örtüşmektedirler. Belçika'da yaşayan 22 yaşındaki bir kadın, İslamcılarla aynı tarzda kıyafetler giymekteydi. Düğününde de saçlarını beyaz bir türbanla örten bir gelinlik giymişti. Fakat evlenmeden önce muhasebe kursuna gidip iş sahibi olmak istediğini söylüyordu. Yine, ilkokula kadar Almanya'da yaşamış, sonra köye dönmüş, ortaokulu da komşu köyde okumuş baş-

ka bir kadın (21) ise bugün yakındaki ilçede yaşıyor ve bir büroda çalışıyor. Bu kadın, ilçede olduğu gibi köyde olduğu zamanlarda da başörtüsü takmadığı için "açık" olarak niteleniyor ama sıklıkla babasının disiplininden ve İslam'ın muhteşemliğinden bahsediyordu. Özellikle de, kadın erkek imgelerine ilişkin farklılıklar olsa da İslam'da kadın ve erkeğin eşit olduğunu vurguluyordu. Bu iki kadının ortak noktaları İslam'a ilişkin farkındalıklarının yüksekliği ve çalışmaya verdikleri önemdir.

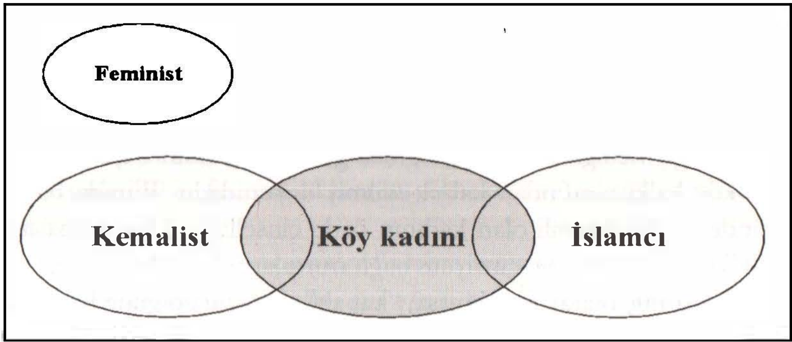
Avrupa'daki Türk göçmenler üzerine araştırmalar yapan Masanori Naitô *"öz kimlik olarak dine mi etnik temele mi vurgu yapacaklar, yoksa Avrupa doğumlu Türk olarak mı yaşayacaklar? Bu ev sahibi toplum ile ilişkileri, eğitim ve ailenin varoluşu gibi karmaşık etmenler arasından her bireyin seçimine bağlıdır"* diyerek (Naitô, 1995: 302), herhangi bir sebeple kimliğin uyanışı gerçekleştiğinde başörtüsünün öne çıkacağını kabul ederken, başörtüsü takanların arasında da birçok farklı düşünce olduğuna dikkat çeker (Naitô, 1995: 304). Yukarıda bahsettiğimiz bu iki örnek de kadının varoluşu ve yaşam tarzının çeşitliliğini göstermektedir.

Kadına İlişkin Bütüncül Bir Kavramsal Çerçeve

Buraya kadar toplumsal değişim içerisinde köy kadınının dönüşümünü irdeleyerek, kadının esnek ve pragmatik bir tavır aldığını gözlemledim. Köy halkı birçok toplumsal temelli altyapı sayesinde hem iş yükünde azalmayı hem de ilçeye ulaşımın kolaylaşması gibi sosyal yaşamdaki değişimleri tecrübe ediyor. Ancak, kadınları başörtüsü takmaya devam etmesi, kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlarda bir değişimin yaşanmadığı görüntüsünü veriyor. Gelgelelim, "açılma" ve "kapanma" konusundan köyden başlayan bir ayrışma gerçekleşiyor. Az sayıda olsa bile eğitim gören ve bir iş sahibi olan M Köylü kadınlar "açık" oluyorlar. Köy halkı da eğitim görmüş ve ilçede yaşayan kadınların "açık" olmasını garipsemiyor, onlara tepki göstermiyor. Tatil zamanı köye gelen gurbetçi ailelerin kızları arasında da kentli İslamcılarla aynı kıyafetleri giyen kız çocukları var.

Ancak bu durum köyün kadınlarının yaşamsal çevrelerinin değişimi ile kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların da değiştiğini göstermektense, bu normlara başörtüsü üzerinden bakılmadığının bir tezahürü değil midir? Erkeğin cinsel dürtülerini doğrudan harekete geçireceği ve kadının arılığını ve iffetini tehlikeye atacağı düşünülen mini etek ya da bikini giymediği müddetçe, eğitim görmüş kadının başını örtmemesi köy halkı tarafından kabul edilmiş durumdadır. Burada başörtüsünden daha önemli olan kadının özde cinselliğinin korunmasıdır. "Açık" olmak eğitim ve cinsiyete bağlı normların birleşmesiyle ortaya çıkan bir sonuç olarak ele alınırsa, "kapalı" olmak da o güne kadar yakın hissettiği ve pratiğe döktüğü İslam'a ilişkin biraz daha bilinçlenmesi olarak ele alınabilir. Köydeki kızlar Kemalist de olabilirler, İslamcı da. Ancak, erkek egemenliği tek taraflı olarak suçlayan feministlerle M Köyü kadınlarının empati yapması beklenmez. Zaman zaman özgür cinselliğin savunucusu olarak da görülen feministlerin söylemi, cinsiyetin ve cinselliğin gündelik yaşamın temeli olduğu köydeki kadınların yaşam deneyimlerinden çok uzaktadır. Bu bölümde ele aldığımız her an açık da kapalı da olabilen köy kadınının bu dinamik özelliği, 4. Bölüm'den 6. Bölüm'e kadar irdelediğimiz kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları temel alarak yaşayan köy kadınlarının gerçek durumu ile bir çelişki barındırmaz. Buradan yola çıkarak, 2. Bölüm'ün sonunda ortaya koyduğumuz "modernleşme" üzerinden kadının gerçek ilişkileri (Şekil 4) aşağıdaki şekilde görüldüğü gibi yeniden resmedilebilir (Şekil 11). Kentte Kemalist ve İslamcıları birbirine bağlama ihtimali olan feminizm, kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların kuvvetli olduğu M Köyü'nden bakıldığında çok uzaklarda konumlanır.

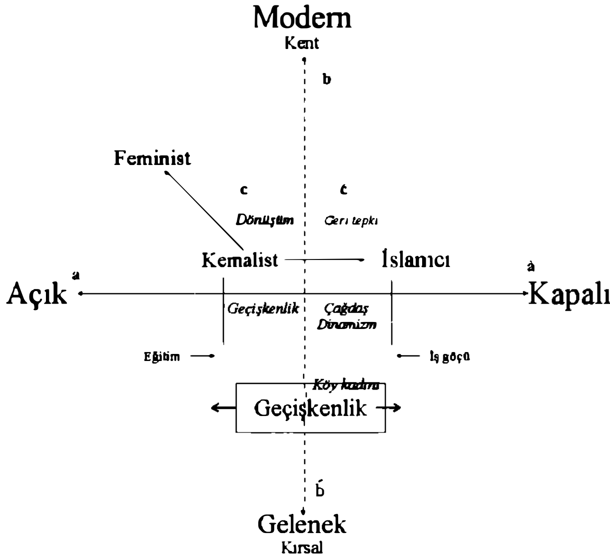
M Köyü'nde açık ya da kapalılık olgusu iç içe geçmiştir. Açık bir genç kız İslam'ın mükemmelliğinden bahsederken, kapalı başka bir genç kız ise işe girip çalışmak istediğini söylemektedir. Genç kızlar açık da olsa kapalı da olsa Kemalizm, İslamcılık gibi sabit bir ideoloji altına girmemektedirler. M Köyü kadınları açık ve kapalı olarak çerçevelenen iki ayrı uç noktaya savrulmuyorlar. Aksine, açık ve kapalı denilen bu sınıflandırmayı ters yüz edecek, sekülerlik ve İslamcılığa yeni bir anlayış getirecek ve bu iki kutbun yapısını sarsacak dinamizme sahipler.



Şekil 11 M Köyü Kadınının İdeolojilerle İlişki

Bu durağan Şekil 11 üzerinden kadına ilişkin bütüncül kavram çerçevesini daha da geliştirdik (Şekil 12). Açık ve kapalı kavramlarını birleştirdiğimiz yatay düzlemi A ekseninde ele aldık. A ekseni üzerinde açıktan kapalıya doğru bakıldığında sırasıyla, feminist, Kemalist, köy kadını, İslamcı olarak sıralanmaktadır. Diğer tarafta ise modern ve geleneksel kavramlarını birleştirdiğimiz dikey düzlemi ise B ekseninde ele aldık. B ekseni üzerinde kırsaldaki kadın "geleneksel"e, feminist, Kemalist ve İslamcılar ise "modern"e daha yakındır. Bu üç aktörün içerisinde de özellikle, Batı liberalizmini çok daha iyi anlamış feministler, geri kalan Kemalist ve İslamcı kadınlara kıyasla "modern"e çok daha yakındır. Feminist ve İslamcıların çıkış noktası Kemalistler olsa da, şekil içerisindeki okların anlamı farklılık göstermektedir. Cumhuriyetin kuruluş dönemlerinde "modern" ve "geleneksel"i temsil edenler sadece Kemalistler ve köy kadınlarıydı. 1980 sonrasında ortaya çıkan feminizm Kemalizmin "radikal uzantısı" (Arat, 1991) olarak gelişti. Aynı yıllarda popüler olmaya başlayan İslamcılık ise Kemalizme bir tepki hareketiydi. Ancak, ilk bakışta farklı gözüken bu iki yön ve hareket, "sekülerizm" noktasına çekilmiş Türkiye'nin "modernleşme" hareketinin bir sonucudur. Bu üç hareket de modernleşmeye odaklanmıştır. Ancak kırsal kadınları, "geleneksel" içinde bulunmakla birlikte,

gerek eğitim gerek Almanya'ya işçi olarak gitme fırsatını yakalamaları sebebiyle açık ile kapalı dünyanın iki ucu arasında sallanmaktadır. "Modernlik" ile alakaları yok gibi gözükmelerine karşın açık da olabilirler, diğer taraftan kapalı da olabilirler. Bu duruş kendi başına köy kadınının günümüzdeki dinamizminin vücut bulduğu andır.



Şekil 12 Kadına ilişkin bütüncül kavramsal çerçeve

Bitirirken

Bu bölümde, M Köyü'nün geçirdiği toplumsal değişim içerisinde kadının dönüşümü ele alınmış, 2. Bölüm'de ortaya konulan "açık" ve "kapalı" kavramlarının yeniden değerlendirilmesine gayret gösterilmiştir. 2. Bölüm'de başörtüsü takma bağlamında bakıldığında, "açık" grubuna Kemalist ve feminist kadınlar dahil olurken, "kapalı" grubuna ise İslamcı kadınlar ve köy kadınları dahil olmaktadır. Ancak, içerik bağlamında irdelendiğinde, "açık" ve "kapalı" olma olgularının

sekülerizm ve İslamcılığı temsil eden ideolojiler olduğunu, feminizmin her iki ideolojiyle çakıştığı noktalar olduğu görülmüştür. Bu çerçeve içerisinde M Köyü kadınları hiçbir ideolojiye dahil değildir. Ancak, bu bölümde görüldüğü üzere köy toplumu merkeze alındığında kadınlar "açık" ya da "kapalı" olabilmektedir. Sekülerlik ve İslamcılığı birbirine bağlayan noktanın ise feminizm değil, aksine köy kadını olduğu anlaşılmaktadır. Dahası, M Köyü kadınlarının "açık" ya da "kapalı" olma durumlarına içerik açısından bakıldığında, ideolojik içeriklerde değişimlerin meydana geldiği görülmektedir. Köy kadınlarının bu dinamik duruşu, sadece sekülerlik ve İslamcılığı birbirine bağlamakla kalmamakta, aynı zamanda var olan ideolojilerde köklü değişim sinyallerini göz önüne sermektedir. Köy kadınının gördüğü "modernleşme" kavramı, kentten görünen "modernleşme" ile bakış açısı yönünden farklılaşmaktadır.

8. BÖLÜM

SONUÇ

Bu kitabın amacı, günümüzde refahı yaşayan Türkiye'de modernleşme ve kadın bağlamındaki tartışmalarda gözden kaçırılan kırsaldaki kadının varoluşu ve yaşam tarzına odaklanarak gündelik yaşam içerisindeki durumlarını çözümlemek, bu yolla da bugüne kadar sadece Kemalizm, feminizm ve İslamcılık ideolojileri ile değerlendirilen Türk modernleşmesi ve kadın tartışmalarına yeni bir bakış açısı kazandırmaktır. Diğer bir deyişle, bu konu köy kadını araştırması ve Türk modernleşmesi araştırması olmak üzere iki farklı pencereden ele alınmaktadır.

2. Bölüm'de, Türk modernleşmesinin İslam'ı dışarıda tutan "laiklik" çizgisine kaydığını ve bu süreçte kadının varoluşu ve yaşam tarzının İslam ve modernleşme tartışmalarında tarafların sahiplendiği duruşu en net şekilde ortaya koyan sembol olduğunu gördük. Aslı itibarıyla, açık olmak ve kapalı olmak durumlarını tanımlayan "açık" ve "kapalı" sıfatlarının Türkçedeki kullanımlarında kadınların başörtüsü veya benzer bir örtü takarak saçlarını kapatması ya da kapatmaması durumunu ifade ettiği görülmüştür. Yine, başlangıçta dış görünüşü ifade eden bu iki sıfat zamanla ideolojik değerler de üstlenir hale gelmiştir. "Açık" olarak nitelenen kadınlar arasında laiklik düşüncesini savunan Kemalistler ve Kemalistlerle bir noktada düşünce olarak kesişen Batı tarzı liberalizmi benimsemiş feministler bulunmaktadır. "Kapalı" olarak nitelenen kadınlar arasında ise laikliğe itirazı olan İslamcılar bulunmaktadır.

Bu sınıflandırmaya göre değerlendirilmeleri gerekirse köydeki kadınlar başörtüsü takmaları sebebiyle "kapalı" grubuna daha yakın sayılabilirler. Ancak, sadece "köy kadını" olarak adlandırılmaktadırlar ve "kapalı" olarak ifade edilmezler. Yani, köy kadınları "kapalı" olarak ifade edilen sınıflandırmaya tam olarak dahil değillerdir. Başörtüsü takıp takmama noktasında ilk bakışta kadını ikiye ayırdığı düşünülen "açık-kapalı" sınıflandırması, laikliği benimsemiş büyük bir Müslüman ülke olan Türkiye Cumhuriyeti'nde ortaya çıkan karmaşık ideolojinin bir ürünüdür. Bu sınıflandırma, toplumsal ve kültürel cinsiyet açısından kadını tanımlar. Ancak, açık ya da kapalı tanımlarının ikisine de dahil olmayan köy kadını gündelik yaşantısını bu tür ideolojik temeller üzerine kurmamaktadır. Peki, bu tür ideolojik temeller üzerine yaşamını kurmayan köy kadınının gündelik yaşamının temelini ne oluşturmaktadır? Muhafazakâr olarak tanımlanan köy kadınlarının gündelik yaşamının temelinde İslam mı bulunmaktadır?

3. Bölüm'de M Köyü'nde gündelik yaşamın gerçekten de İslam'ı temel aldığını gördük. Yıl içindeki dini vecibelerden olan Ramazan'da oruç tutmak ve sonrasında Ramazan Bayramı ve Kurban Bayramı gibi kutlamalar için tarım faaliyetlerine ara verilmektedir. Yaşam geçiş törenlerinden cenaze ve buna bağlı mevlitlerde kesinlikle Kuran okunur. Ancak, İslam'ın şartları arasında en fazla gündelik yaşama dokunan günde beş vakit namaz kılma ve cuma namazını cemaatle edâ etme noktasında çoğunlukla tercihlerini geçim kaynakları olan tarım faaliyetlerini sürdürmekten yana kullanırlar. İslam, gündelik yaşamın ritmi ile uyumlu bir şekilde tatbik edilmektedir.

Bu şekliyle M Köyü'ndeki İslam, İslamcılık ideolojisi ile de Kemalizm ile de ayrışmaktadır. M Köyü sakinleri İslam'ı farkındalıkla değil yaşam içerisinde yaşamaktadır ve dolayısıyla İslam'ın M Köyü'ndeki gündelik yaşamın bu bağlamda temelini oluşturduğu söylenemez. Köy sàkinlerinin sıklıkla dillendirdiği konu İslam değil kadınlardır. Dini konulara ilişkin olarak görece daha yumuşak bir tutum varken, kadına ilişkin konular çok daha ateşli bir şekilde dile getirilmektedir. Burada, kadınla ilgili tartışmaları kadına ilişkin cinsiyet odaklı normlar olarak tanımlayarak çözümlememizi gerçekleştirdik.

4. Bölüm'de, M Köyü'ndeki gündelik yaşamın en temel birimi olan aile içerisindeki kadının yeri üzerinde durulmuştur. Bu tartışmalar içerisinde ilk olarak kök aile tipi haneler ve çekirdek aile tipi hanelerin çoğunlukta olmasında kadının tek başına yaşamasından kaçınma ve içgüveysi evliliklerinin zorlukları karşımıza çıkmaktadır. Buradan yola çıkarak, erkeğin egemenliğini tehdit eden kadının davranışlarına karşı olumsuz bakışın köy sakinlerinin ortak tutumu olduğu görülür. Aile içerisinde de kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların erkeğin egemenliği ile ilişkili olması dikkati çeken noktalardandır.

5. Bölüm kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların çok daha net görüldüğü evlilik üzerinedir. Kadının arılığı ve iffeti olan bekârete verilen önem eş seçimi ve evlenmeye ilişkin ritüellerde gayet açık ve dikkat çekici biçimde görülmektedir. Kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların temel olarak kadının arılığı ve iffeti üzerinden okunmasının evlilik bağlamındaki kadının varoluşu ve yaşam tarzı ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Erkek egemen yapı içerisinde kadının arılığı ve iffeti önemsenir, çünkü kadının arılığı ve iffeti erkeğin namusu ile yoğun biçimde ilişkilidir.

6. Bölüm'de namus kavramını ele alıp, cinsellikteki kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları tartıştık. Kadının varoluşu ve yaşam tarzı ait olduğu ailedeki erkeğin "namusu" ile ilişkilidir. Kadına ilişkin normlar, tenini ve saçlarını örtme gibi kıyafetten, ahlaki normlara, cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) gibi davranış kalıplarına kadar gündelik yaşamın tüm ayrıntılarına işlemiştir. Kadın yaşına, güzelliğine, karakterine bakılmaksızın erkeği etkileyen çekici bir varlık olarak; her an bir erkek tarafından saldırıya uğrama tehlikesine açık bir varlık olarak görülmektedir. Diğer yandan erkek ise "uslu durmayan" ve her an kadına hamle yapma ihtimaline sahip bir varlık olarak görülmektedir. Erkekler böyle bir niyete sahip oldukları yönünde intiba oluşmaması için oldukça dikkatli davranmakla beraber, erkek erkeğe ortamlarda yüksek sesle cinsel güçlerini yarıştırırlar. Cinsel gücüyle övünen erkek kadını çekici bir varlık olarak görür. Kadın ise erkekten her an gelebilecek hamlelere karşı teyakkuzdadır ve cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) davranış kalıbı benimsenerek karı koca arasındaki cinsel ilişkinin değer bilinci yükseltilir. Bu değer bilincini sürdürmek

için erkekler kendi kadınlarının başka erkekler tarafından sahiplenilmesinin önüne geçmeye yönelik tavır alırlar. Bu noktada cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) düzenine ihtiyaç hasıl olur ve devreye girer. Erkek kadar kadın da cinsel ilişkiye pozitif yaklaşır ve karı koca arasındaki bağ bu cinsiyete dayalı ayrışma (haremlik-selamlık) ile daha da kuvvetlenir. M Köyü'nde dile getirilen erkeklik ve kadınlık tartışmalarından yola çıkarak, erkeğin namusu ile ilgili kadına ilişkin cinsiyete bağlı normları tekrar okuduğumuzda, aslında bu normların aynı zamanda erkeğe ilişkin cinsiyete bağlı normlar da olduğu, bu normların da cinsel ilişkinin değerini artırmaya yönelik bir döngü mekanizması olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

7. Bölüm'de, toplumsal değişim sürecinde kadının varoluşu ve yaşam tarzı ve köy kadınlarının dinamik durumları değerlendirilmiştir. Örgün eğitim ya da Almanya'ya işçi olarak göç ile ortaya çıkan "açılma" ve "kapanma" olguları görülmüştür. Diğer bir deyişle, M Köyü kadınları her zaman Kemalist de olabilirler İslamcı da. Ancak, Kemalizmin şiddetli bir uzantısı olan feminizme M Köyü kadınları pek sıcak bakmamaktadırlar. M Köyü'nde açılan ya da kapanan kadınlar özlerinde herhangi bir ideolojiye katı biçimde bağlı değillerdir. Bu yönüyle M Köyü kadınlarının esnek ve pragmatik bir tavır aldıkları anlaşılmaktadır.

Bu aşamada, köy kadını ve Türk modernleşmesine ilişkin iki araştırmadan ortaya çıkan durum ve olguların köy kadınının günlük yaşamına nasıl yansıdığını değerlendirelim. Kadının köydeki güncel durumuna ilişkin olarak, kadının arılığı ve iffetini koruma, denetlemeyi temel amaç edinmiş kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların son derece kuvvetli olduğu ve bununla birlikte köydeki kadınların esnek ve pragmatik bir varoluşa ve yaşam tarzına sahip oldukları görülmüştür.

M Köyü kadınlarının, Kemalizmdeki gibi "modernleşmenin mihenktaşı" olarak açılmaları ya da Kemalizme bir karşı duruş olarak ortaya çıkan İslamcı anlayışın sembolü olarak kapanmaları söz konusu değildir. Onlar için kadınlık ile herhangi bir siyasal ideolojinin bağlantısı bulunmamaktadır. Aksine, eğer M Köyü'nde ideoloji "gibi" bir şey var olacaksa, bu olsa olsa gündelik yaşam koşullarını temel alan normlar hakkındaki ateşli söylemlerdir. Kadına ilişkin cinsiyete bağlı nor-

maların güçlülüğü, Türk modernleşmesi sürecinde kadının varoluşu ve yaşam tarzının neden sembolik bir anlam kazandığının da kanıtıdır. Aynı zamanda bu normun güçlülüğü, Türk modernleşmesinin ürünü olan üç ana ideolojinin farklarını da ortaya koymaktadır.

Bu üç ideoloji, yani Kemalizm, feminizm ve İslamcılık, köyden bakıldığında aynı şeyi ifade etmemektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile birlikte önce laiklik anlayışını temel alan Kemalizm, sonrasında da Kemalizme karşı bir duruş olarak İslamcılık ortaya çıkmıştır. Kadınların özgürlüğü bağlamında Kemalizmle ve İslam'da reformist bir duruş benimseyen İslamcılıkla benzeşen noktaları olan feminizm ise kentte birbirine karşıt olarak konumlanan bu ideolojileri ortada bir noktada buluşturma olasılığına sahiptir. Ancak, kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların kuvvetli olduğu M Köyü'nden bakıldığında, ataerkil anlayış sonucunda evrensel düzeyde cinsiyete dayalı eşitsizliği eleştiren, "baskı altında kalan" kadını erkek şiddetinden kurtaran, "cinsel özgürlük" anlayışını savunan "erkek düşmanı" feminist kadınlar ile köy kadınları birbirleriyle uyuşmamaktadır. Kemalizmin şiddetli bir uzantısı olan feminizm ile M Köyü'ndeki kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlar arasında bir gerginlik vardır. Kadının cinselliğini koruma anlamına gelen, kadına ilişkin cinsiyet odaklı güçlü ve sert normlara dayanarak yaşayan M Köyü kadınları aksine, ataerkil anlayışı devam ettirmekle beraber açık olmayı benimseyen Kemalizme de, temel itibarıyla kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlarla çerçevelenmiş İslamcı anlayışa da bir karşıtlık ya da bu ideolojilere karşı bir rahatsızlık hissetmemişlerdir. Hem şekilsel hem ideolojik açıdan "açık" ya da "kapalı" olma sabitleşmiş gibi görünse de, aslında köy kadınları için aralarından birini tercih edebilecekleri iki seçenekten öte bir şey değildir. M Köyü kadınlarının "açık" olmaları eğitim ile cinsiyete dayalı normlar arasında dengeyi kurmalarıdır. "Kapalı" olmaları ise alışılageldik İslam göreneklerine yeni bir yorum getirmeleridir.

Kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların güçlü ve katı olması genelde İslam ile bağdaştırılır. Ancak, M Köyü'nde bu ikisi arasında açık ve net bir bağ görülmemektedir. Dini konulara ilişkin olarak görece daha yumuşak bir tutum varken, kadına ilişkin konular çok daha ateşli şekilde dile getirilmektedir ve M Köyü sakinleri bu durumun net biçimde

farkındadır. M Köyü sakinlerinin kadınlık hakkındaki heyecanlı söylemlerini güçlü bir şekilde dile getirmeleri, aslına bakıldığında kendi yaşam algıları ile iç içe geçmişliğini de göstermektedir. Yine, İslam'a ilişkin bahsi geçen konular içerisinde en fazla öne çıkan 3. Bölüm'de ele aldığımız ölüme ilişkin konulardır. İnsan bilgisini ve gücünü aşan ölüme karşı nasıl bir duruş sergileneceği sorusunun cevabı İslam'dan beklenmektedir. Ölüm de insanların yaşamın gerçekliğini tatmalarını sağlayan başka bir tür yaşam deneyimi değil midir? Kadına ilişkin normlar içinde ele alınan cinsiyet ve cinsellik ile İslam dini bağlamındaki ölüm konuları insanların yaşamının temelini şekillendirmektedir. Bu iki yaşam deneyimi, insanların gündelik yaşamı içerisinde kurgulanmadan, doğal haliyle bulunmakta, kavramsal boyutu aşmaktadır.

M Köyü kadınları köyden ilçeye göç ettiklerinde açılabilmekte, Almanya'ya işçi olarak göç ettiklerinde kapanabilmektedirler. Bu durum, kadına ilişkin normların yaşam çevresine göre değişiklik gösterdiği anlamına gelmemektedir. Aksine, köy kadınlarının yaşam algılarının açık ya da kapalılık gibi ideolojik semboller üzerine oluşmadığını bize göstermektedir. Kadına ilişkin cinsiyete bağlı normlar çerçevesi bu noktada sonsuz öneme sahiptir. İslam'da bulunan kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların varlığını sürdürdüğü ortamda köylü kadınlar İslam'ın gerekliliklerini kendilerince yerine getirirken, her an "açılabilen" ya da "kapanabilen" bir geçişkenlikte yaşamlarını sürdürmektedirler. Yine, açılsalar da kapansalar da bunun ideolojik bir bağlantısı yoktur, görüş ve tutumlarında katı değillerdir.

Kadına ilişkin katı normların varlığını sürdürdüğü bir çevrede geçişkenlik içerisinde yaşayan köy kadınlarının gözüyle bakıldığında, kadına dokunan üç ana ideolojiyi doğuran Türk modernleşmesi nasıl yansımaktadır? Kemalizm, köy kadınını "eğitimsiz", "geri kalmış" olarak, İslamcılık "dini bilinci olmayan" olarak, feminizm "baskı altında olduğunun farkında olmayan" birey olarak görmüştür. Söylem bazında farklılaşan bu üç ideoloji de köy kadınına ilişkin söylemlerinde ilginç bir biçimde ortak noktada buluşmaktadırlar. Bahsi geçen "geri kalmışlık", "bilinçsizlik" iddiaları tam da "modernleşme"nin söylemidir. Ancak, modernleşme ve kadın ilişkisi üzerinde süregelen tartış-

malar içerisinde köy kadınının gözden kaçırılması, bu "geri kalmışlık", yani "modernleşmemişlik" sebebiyle değil miydi?

Bu kitapta, köy kadınlarının kadına ilişkin katı normlar çerçevesinde yaşamlarını sürdürmekle birlikte, ideolojik sembollere karşı esnek ve pragmatik olduklarını ortaya koydum. M Köyü kadınları kendi yaşam deneyimlerine ters düşen feminizme karşı mesafeli bir duruşa sahiptirler. Diğer yandan, açık da olsalar kapalı da olsalar kalıplaşmış bu ideolojilere saplanıp kalmamaktadırlar. Tıpkı halat çekme oyununda olduğu gibi, her bir ideoloji ile kendi yaşam algıları arasında mücadele halinde yaşamlarını sürdürmektedirler.

Köy kadınının bu ideolojilere karşı esnek ve pragmatik duruşu Türk toplumunu, Türk modernleşmesinin ürünü olan üç ana ideoloji, yani Kemalizm, feminizm ve İslamcılık çerçevesinde okumaya çalışma anlayışını sarsıp dağıtmaktadır. Köy kadınının gerçek yaşamdaki durumu, modernleşme ve kadın hakkındaki kavramsal tartışmaların gerçek yaşamda çoktan geride bırakıldığını ve gerçeklikle bağı kopmuş faydasız bir uğraştan öte gitmediğini ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, kadını tek yönlü (açık kadın, kapalı kadın vb.) konumlandıran "modernleşme" anlayışı bağlamında değil, esnek, geçişken ve "çağa uyumlu" bir anlayış içerisinde değerlendirmenin gerekliliğini göstermektedir. Buradaki "çağa uyumlu" ifadesi Japoncada kullandığımız "çağdaşlaşma" kavramını ifade etmektedir. Çağdaşlaşma kavramı salt bir kavram çerçevesinden öte gündelik yaşam deneyimlerini temel alan ve dahası toplumun gerçeklikleri ile temas içerisinde, gerektiğinde kutuplar arasında geçiş yapabilen bireylerin dinamik duruşunun kendisidir.

Fakat, köy kadınlarının güncel durumu "modern" okumaları bozuyor ifadesi, Türk modernleşmesinin kırsaldaki kadın için tatmin edici olmayan ve onun aleyhinde bir olgu olduğu anlamına gelmemektedir. Mustafa Kemal Atatürk'ün arzuladığı sekülerleşmeyi içeren Türk modernleşmesi, temel geçim kaynağı olan tarım faaliyetleri ve arkadaş sohbetlerini namaza tercih eden M Köyü sakinleriyle uyuşmayan bir gelişme değildi. Ayrıca, bu modernleşme sürecine bağlı olarak çokeşliliği yasaklayan medeni kanunun yürülüğe girmesi M Köyü sakinleri tarafından kabul görmüştü. Maden işçilerinin kaza sonucu ölümüne

bağlı ödenen tazminat ve emekli maaşından haberdar olan köylüler günümüzde evliliklerini yasalara uygun biçimde kayıt altına almaktalar. Köyünden ayrılıp açılan ya da kapanan kadınların esnek ve pragmatik davranışları ve yaşam tarzları, modernleşmeye karşı bir tutum değildir. Aksine bu tavrı modernleşmeyle uyumlu, gerçekçi bir tavır olarak görmek gerekir.

Esasen, sekülerleşmeyi içeren bir modernleşmenin bir şekilde sürdürülebilmiş olması, sadece Mustafa Kemal Atatürk'ün güçlü liderliği ile değil, aynı zamanda insanların bu süreci kabul edecek bir kumaşa sahip olduklarından dolayı değil midir?

Bunun sebebini laikliğin Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan öncesine kadar uzanan bir geleneğe sahip olmasına, dolayısıyla İslam'ın etki gücünün zayıflamasına bağlayan araştırmacılar vardır (Arai, 1993: 168). Daha geniş açıdan bakarak, Kuzey Asya'da yer alan step bölgesinden Batı Asya'ya göç etmiş Türklerin göç ettikleri coğrafyaya uyum sağlama kabiliyetlerinin yüksekliğini vurgulayan araştırmacılar da bulunmaktadır (Nagata, 1982: 160).

Bu kitapta o "kumaş" hakkında tartışmaya girmeyeceğim. Ancak, bu çalışmanın ana iskeletine bağlı kalarak vurgulamam gereken bir nokta bulunmaktadır: Türk modernleşmesi genel olarak düşünüldüğü gibi sadece sekülerleşme sürecinin faydalarını daha kolay kabullenecek kentliler tarafından ilerletilmemiştir, aksine esnek ve pragmatik köylülerde de bunu kabullenecek kumaş vardır.

Son olarak "modernleşme" değil de "çağdaşlaşma" anlayışının ne tür bir somut potansiyele sahip olduğuna bakalım.

Mustafa Kemal Atatürk'ün hedeflediği modernleşme "Batılılaşma" sürecidir ve bu sürecin gerçekleştirilebilmesi için İslam laiklik yoluyla geri planda tutulmuştur. Modern döneme girildikten sonra birçok toplumda dinin modernleşmesi, diğer bir ifadeyle İslam dininin rasyonelleşmesi, arılaşması olguları ortaya çıkmıştır. Ancak, Türk toplumunun özelliği, iki farklı duruş üzerinden dinin modernleşmesini hedeflemesindedir.

Kemalizm, İslam'ı kamusal ve bireysel/özel yaşam olmak üzere iki alana ayırarak İslam'ın rasyonelleşmesine çalışmış, İslamcılık ise "kamusal" ile "bireysel/özel yaşam" olarak inançsal alanının birbirinden

ayrılmasını kabul etmeyen bir duruş sergileyerek, İslam'ın anlaşmasına uğraşmıştır. Dahası, Kemalizmin güçlü liderliği altında ilerletilen laiklik, çoğunlukla İslam'ı "modern olmayan" olarak görmektedir. Sekülerizmin baskın olduğu bir toplumda Kemalizme karşı bir duruş olarak ortaya çıkan İslamcılık bir kırılma yaşamaktadır ve bu iki ideolojinin karşıtlığı çok şiddetlidir. Bu karşıtlık durumu içerisinde kadınlar açılarak veya kapanarak ideolojik olarak iki kutba çekiştirilmektedirler.

Ancak, geçişkenlik içinde bulunan köy kadınlarının güncel durumu, bununla tamamen farklı bir kadın profilini ortaya koymaktadır. Kadına ilişkin normlar çok katı olduğundan, köy kadınları her bir ideolojiyi yaşayabilecekleri kuvvetli bir fırsatı eline geçirmiştir. Yani, kadınlar için kadın(sı)lık, çekiştirilerek parçalanmıyor, sabitlenmiş ideolojileri aşarak yeni bir gerçeği doğurma potansiyelini ortaya koyuyor. M Köyü kadınları kendilerinin yaşam algılarıyla uyuşmayan feministlere mesafeliler. Açık da kapalı da olsalar, ne Kemalizmdeki gibi İslam'a bir tepki geliştiriyorlar, ne de İslamcılarda görüldüğü gibi Kemalizme karşı bir nefret besliyorlar. Bu ideolojilerle kendi yaşam deneyimleri arasında –tıpkı halat çekme oyunundaki gibi– çekişmelerle yaşamlarını sürdürüyorlar. Kemalizmin İslam'ı "modern olmamak" ile eleştirmesine bağlı Türkiye'deki İslamcılığın bozulmasıyla başlayan düğmelerin yanlış iliklenme sürecini M Köyü kadınları düzeltebilir. Köy kadınları, mesaisini İslam'a mesafe koymaya harcayan "tepeden modernleşme"nin değil, Kemalizm ve İslamcılığın ortak noktada buluşabilme ihtimaline sahip Türk tarzı "çağdaşlaşma" anlayışının temsilcileridirler. Her bir kadının tercihleri sonucunda ortaya koydukları eylemler, laikliği benimsemiş büyük bir Müslüman ülke olan Türkiye'yi ileride de devinsel bir açılıma götürecek, göze çarpmayan ve fakat tetikleyici bir lokomotif olacaktır.

Bu kitap, Türk modernleşmesi ve kadına ilişkin tartışmalar sürerken açıkta kalan köy kadınlarına odaklanarak yeni Türkiye'nin toplumsal bağlamdaki resmini çizmeyi hedefledi. Laikliğin benimsendiği Müslüman bir ülke olduğu ileri sürülen Türkiye'de kentlerde laiklik belirli ölçüde başarıya ulaşmış ve kadınların toplumsal yaşamda yer alması sağlanmıştır, ancak laikliğin kırsalda hâlâ tam olarak kabul görmediği, bu nedenle de kadınların laikliğin faydalarından mahrum kal-

dıkları düşünülüyordu. Bu yönüyle, Türk toplumunun büyük resminin bugün de gerçeklerle örtüşüp örtüşmediğini değerlendirdik. Bunu yaparken "köy kadınları normalde düşünülenden daha 'modern' bir hayat sürdürüyorlar ve laikliğin sağladığı faydalardan yararlanıyorlar" gibi bir bakış açısını merkeze alarak değerlendirme yapmadık. Tam aksine, köy kadınlarının birçok toplumsal değişimi tecrübe ederken –ilk bakışta– geleneksel olarak görünen kadına ilişkin cinsiyete dayalı normları temel alan bir yaşam sürdürdüklerini ve ideolojik semboller bağlamında her an değişebilen geçişkenlik içerisinde bulunduklarını ifade ettim. İşte bu köy kadını profilinin tam olarak çağın Türk toplumunu yansıtan nitelikte olduğunu tartıştık. Başka bir deyişle, laiklik ve İslamcılığın açıkça birbirlerine karşı ve toleranssız olduğu bir dönemi yaşıyor gibi görünen Türk toplumunda karşıtlığı değil toleransı güçlendiren öğe olarak köyü ele aldık ve köyde de özellikle kadına odaklanarak yanıtları aramaya çalıştık.

Köy kadınlarının bu dinamik yapısı aslına bakıldığında kentte yaşayan çok sayıdaki kadının duruşunu da yansıtıyor olabilir. Bu kitapta M Köyü örneği üzerinden köy kadınlarına odaklanarak tartışmalarımızı sürdürdük. Fakat kentte yaşamını sürdüren kadınların da bir geçişkenlik dünyası içerisinde bulunduklarını söylemek mümkündür. Bundan sonraki süreçte, araştırma sahasını kent Türkiye'si ve gurbetçi Türk işçilerin yaşadığı Almanya'ya kaydırma, kadınların ne tür sosyoekonomik değişkenlere bağlı olarak değişim yaşadıklarını ayrı vakalar üzerinden somut olarak çözümleme ihtiyacı bulunmaktadır. Ayrıca, bu çalışmaları yaparken kırsaldaki kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların bu süreç ile nasıl ilişkilendirildiğinin de çözümlenmesi gerekmektedir. Bu tür çözümlemeler yoluyla, toplumsal konu olarak Türkiye'de kadını yeniden okumak gerekmektedir.

Bugün, Türk toplumunda İslam'ın yeniden değerlendirilmesine yönelik hareketlenmeler görülmektedir. 1994 yılı yerel seçimlerinde İstanbul ve Ankara'da büyükşehir belediye başkanlıklarını kazanan ve en İslamcı parti olarak görülen Refah Partisi Aralık 1995 genel seçimlerinde müzmin muhalefet koltuğundan kalkarak Cumhuriyet tarihinde ilk kez tüm partiler arasında en yüksek oyu (% 21,25) aldı. Genel seçimlerden hemen sonra diğer partilerin Refah Partisi ile koalisyon

hükümeti kurmaktan kaçınması sebebiyle Refah Partisi bir süre hükümeti kuramadı ama karmaşa bittikten sonra bir önceki hükümetin kurucusu olan Doğru Yol Partisi ile koalisyonda anlaşıldı ve 28 Haziran 1996 tarihinde Refah Partisi genel başkanı başbakan olarak görevlendirildi. Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk defa bir İslamcı parti en büyük iktidar ortağı olmuştu. Japon gazetelerinde de bu konu haber yapıldı ve "Laikliğe fren mi?" gibi manşetler göze çarptı. Sonrasındaki gelişmeler daha da dramatikti. Refah Partisi'nin bu dikkat çeken sıçramasını tehlike olarak gören Anayasa Mahkemesi, yaptığı eylemleri Anayasa'nın laiklik ilkesine aykırı sayarak Refah Partisi'nin kapatılmasına karar verdi. Refah Partisi'nin bu sıçramasına üzere laik kesimin duyduğu tehlike hissi daha da güçlendi, bugün Kemal Atatürk'ün düşüncelerini yeniden okumanın gerekliliğini savunan Neo-Kemalist bir akım bile bulunmaktadır. Doğal olarak, bu gelişmeye karşı İslamcıların tepkisi de gittikçe güçlendi. Bu karşıtlık gün geçtikçe daha da derinleşti.

Bu şartlar altında bundan sonra Türkiye'de de başörtülü kadın sayısında bir artış olabilir. Yalnız, bunu sadece İslam'ın karşı hareketi olarak değerlendirmemek gerekir. Kadına ilişkin cinsiyete bağlı normların katı biçimde varlığını sürdürdüğü toplumsal atmosfer içerisinde esnek ve pragmatik duruşu ile geçişken bir hayat yaşayan köy kadınları her an için açılabilir ya da kapanabilirler. Türk toplumunun gerçek yüzü ancak başörtüsü üzerinden anlamlandırılan sembollere takılmadan, içeriği değerlendirildiğinde anlaşılabilecektir.

EK BÖLÜM

TÜRKİYE'DE KADIN ÇALIŞMALARI

Türkiye'deki kadın çalışmalarını sırasıyla feminizim çalışmaları, İslamcı akıma ilişkin çalışmalar ve köy kadınları üzerine çalışmalar olarak inceleyeceğim. İlk olarak, Türkiye'deki kadın çalışmalarını geneline ilişkin durumu tespit edelim.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren yapılan kadın çalışmalarının geneli hakkında sosyolog Özbay, uygulanan yöntemlerin yıllar içerisindeki değişimini tartışmaktadır. Özbay'a göre (Özbay, 1990) durum şu şekildedir. 1920-30 dönemindeki kadın çalışmaları Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından kadınlara verilen yasal haklara odaklanmış, kadınların bulunduğu duruma etkisi olan sosyoekonomik değişkenler göz önünde bulundurulmamıştır. 1940-50 yıllarına gelindiğinde, köy araştırmaları yapılmaya başlanmış ve kadın çalışmaları da o güne kadarki normatif ve tarihsel çözümlemelerden, sahada gözleme ağırlık veren bir yöne doğru yönelmiştir. Ancak kadınların içinde bulunduğu koşullara sadece bazı araştırmaların bir bölümünde değinilmiş, bu koşullar kapsamlı olarak ele alınmamıştır. 1960'lardan 1970'lerin ilk yıllarına kadar ulusal çapta istatistiki araştırmalar gerçekleştirilmiş, kadın araştırmalarında çoğunlukla doğum oranları, aile planlaması, eğitim başlıkları istatistiki veriler üzerinden çözümlenmiştir. 1970'lerde ise kadına ilişkin konular birçok siyasal görüş ile ilişkilendirilerek konuşulur hale gelmiştir. Bu dönemde Türk kadınlarına ilişkin araştırmaların popüler hale gelmesine vesile olan ise 1978 yılında İstanbul'da düzenlenen "Türk Toplumunda Kadın" başlıklı

toplantıydı. Bu toplantı, Birleşmiş Milletlerin 1975 yılında önerdiği "Uluslararası Kadın 10 Yılı" dahilinde Türk Sosyal Bilimler Derneği tarafından düzenlenmiştir. Bu toplantıya 17 Türk kadın bilim insanı katılmış, Türk kadınına ilişkin tartışmalar ilk defa bütüncül bir çerçevede gerçekleştirilmiştir. Bu toplantı, kadın çalışmalarının bir bilim dalı olarak ele alınmasının gerekliliği ve önemini vurgulamış, Türkiye'deki kadın çalışmalarının niteliksel ve niceliksel açılardan gelişmesi için önemli bir vesile olmuştur.

Ancak, aslında kadın çalışmalarının artışı bu toplantıdan yaklaşık on yıl kadar sonraya, 1980'lerin ikinci yarısına denk gelir. Bu artışta 1980'lerle yükselen feminizmin rolü çok büyüktür. Türk feminizmi kadına ilişkin konuların tartışıldığı küçük bir grup olarak başlamış, sonrasında cinsel taciz ve koca şiddetine karşı büyük kampanyalar organize eden, protesto gösterileri düzenleyen bir yapı haline gelmiştir. Dahası, sadece taban örgütlenmesiyle sınırlı kalmayıp, Türkiye'deki bilim dünyasına da büyük etkide bulunmuşlardır. Feminizmin yükselişi birçok alanda ve özellikle kadın araştırmacılar tarafından "kadın bakış açısıyla" Türk toplumunun yeniden değerlendirilmesinin önünü açan itici güç olmuştur. Ayrıca, 1980'lerin ikinci yarısında İslamcılık üniversitede başörtüsü özgürlüğü talep eden kız öğrencilerin gösterileriyle ortaya çıktı. Kadının özne olarak grubun önüne geçtiği bu hareketi araştırma öznesi yaparak kadın çalışmaları daha da parladı.

1980'li yılların ikinci yarısında kadın çalışmalarının gerçekleşebilmesi için gereken birçok kurum ve organizasyon altyapılarını oluşturmaya başladı. Özellikle 1989 yılında üniversite bünyesinde ilk defa İstanbul Üniversitesi dahilinde "Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi" kuruldu. Aynı sene "Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi"nin kurulmasının anlamı da oldukça büyüktür. Birçok seminer, konferans ve panel tartışmaları bu iki kuruluş tarafından organize edilmektedir. 1990 ve 1991 yıllarında Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi'nin ev sahipliğinde "Kadın Araştırmaları Toplantıları" serisi düzenlendi ve yaklaşık 20 araştırmacı iki haftada bir çalışma sonuçlarını paylaştılar. Yakın gelecekte Ankara Üniversitesi bünyesinde de benzer kadın araştırmaları merkezinin kurulması planlanmaktadır. Bu üç araştırma kurumu Türkiye'deki kadın çalış-

malarının merkezinde olacaklardır. Diğer üniversitelerde, örneğin Boğaziçi Üniversitesi'nde de 8 Mart Dünya Kadınlar Günü kapsamında öğrenciler tarafından organize edilen kadın araştırmaları seminerleri düzenlenmektedir. *Yapıt* (1985) ve *Toplum ve Bilim* (Sayı 53, 1991) dergilerinin kadın sorunu özel sayıları çıkarmaları ile Türkiye'deki kadın sorunlarına ilişkin araştırmalar daha da öne çıkmaya devam etmektedir.

Feminizm Penceresinden Kadın Araştırmaları

Yukarıda adı geçen "Türk Toplumunda Kadın" başlıklı toplantının bildirilerinin bir araya getirildiği ve aynı adı taşıyan kitabın yayımlanma yılı 1979 yılıydı (İngilizce versiyonu Abadan-Unat, 1981). Adı geçen bu kitap Türkiye'deki kadın çalışmalarına ilişkin öncül eser olma vasfını halen korumaktadır. Daha sonrasında daha mikro ölçekte kadına ilişkin çalışmalarının yer aldığı çalışmalar yayımlandı (Kağıtçıbaşı, 1982; Erder, 1984).

Feminizm bakış açısıyla ele alınan kadın çalışmalarının Türkiye'de görünür hale gelişi 1980'lerin ikinci yarısından itibarendir. Bunun temsilcilerinden sosyolog Deniz Kandiyoti *"Bargaining With Patriarchy"* (1988) başlıklı çalışmasında feminizm teorileri arasında en kafa karıştırıcı şekilde kullanılan ataerkilliği tartışmaya açmış ve ataerkil toplumların gerçekliklerindeki çeşitliliği vurgulamıştır. Bu toplumlarda kadınların ataerkilliği kabul etmekle birlikte, birçok farklı durumda ataerkil sistemle pazarlık etme stratejileri uyguladığını belirtmiştir. Kandiyoti'nin aynı çalışmasında Türk toplumunun geniş aile içerisinde otorite ve gücü evin reisi olan erkeğe aktarıldığı "klasik ataerkil sistem" içinde yer aldığı tespitinde bulunmuştur. Türk toplumu ve ataerkil sistem ilişkisi üzerine değerlendirmelerini ise sonraki çalışması olan *"Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar"* içerisinde tartışmıştır (Kandiyoti, 1990).

Kandiyoti, bu çalışmasında Türk toplumunda erkek egemen yapıyı, yani erkek ile kadının cinsiyet eşitsizliğini araştırmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Sınıfsal ya da ideolojik bir eşitsizlik yerine cinsiyete dayalı bir eşitsizliğin araştırılması noktasında ilktir. Kandiyoti bu tartış-

malarını sürdürürken toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin üretimi ve yeniden üretimine ilişkin olarak yapısal ve sembolik etkide bulunan tüm toplumsal kurum ve kültürel uygulamaların yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bu sebeple de, günümüzde çok sık kullanılan ve kadını özne yapan (Örneğin: hukukta kadın, eğitimde kadın, vb.) alan bazlı araştırmalarda sıklıkla görülen bu yaklaşımı bırakmak gerektiğini savunmuştur.

Kandiyoti, devlet ve kadın ilişkisi üzerinde de odaklanmıştır. 1987 yılında basılan *"Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case"* başlıklı çalışmasında Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra ilk Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk tarafından kadınlara birçok yasal hak tanınmasıyla kadınların serbestleştiğine, ancak aslında "özgürleşmediğine" işaret etmiştir. Yine, *"Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns"* çalışmasında, Osmanlı İmparatorluğu'nun düzeninde değişim ve sonrasında Cumhuriyet dönemindeki ulusal kimlik ile ilgili tartışmalar arasında kadın tartışmalarının ideolojik bir anlam üstlenmeye başladığını ifade etmiştir (Kandiyoti, 1989). Ayrıca, Ortadoğu'dan Güney Asya'ya kadar yayılmış İslam dünyası içinde, modern ulus devletlerde İslam, devlet ve kadın arasındaki ilişkiyi değerlendiren *"Women, Islam and the State"* adlı ortak kitabın editörlüğünü yapmış (Kandiyoti, 1991) ve bu çalışma içerisinde yer alan *"End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey"* başlıklı kendi makalesinde Türkiye'nin durumunu çözümlemiştir. Bu bir dizi çalışmadan görüleceği üzere, Kandiyoti Türkiye'yi örnek vaka olarak ele almış, İslam devletlerinin modernleşme sürecini değerlendirirken kadının varoluşu ve yaşam tarzı üzerinden bu değerlendirmenin yapılmasının önemini ortaya koymuştur.

Kandiyoti'nin bu şekilde, çok aydınlatıcı tespitleri bulunmakla beraber, tartışmayı bir çerçeve önerisi ile bitirdiği durumlar da bulunmaktadır. Buna karşın, siyaset bilimci Şirin Tekeli, detaylı istatistiki verilerden yararlanarak *"Kadının Siyasal Hayattaki Yeri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma"* (Tekeli, 1977), *"Women in Turkish Politics"* (Tekeli, 1981), *"Kadınlar Ve Siyasal Toplumsal Hayat"* (Tekeli, 1982) gibi çalışmalarla kadın ve siyaset ilişkisini ortaya koymuştur. Tekeli, çalışmalarında Cumhuriyet hükümeti tarafından kadına birçok

yasal hakkın tanınmasını imparatorluk düzenine karşı koyan bir stratejiden öte, Batıya karşı Türkiye'nin demokratikleşmesinin bir göstergesi olarak sunulduğunu tartışmıştır.

Feminist hareketin öncülerinden biri olan Tekeli, 1980 darbesi sonrası öğretim üyeliğinden ayrıldıktan sonra bağımsız araştırmacı olarak hayatını sürdürmüştür. Tekeli'nin not edilmesi gereken çalışmalarının başında 20 kadın araştırmacının katkıda bulunduğu *"Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın"* (Tekeli, 1990a) gelmektedir. Bu çalışmadaki "kadın bakış açısından" feminist bir yaklaşım ile, on bir sene önce yayımlanan ve Türkiye'deki kadın çalışmaları arasında öncü kabul edilen *"Türk Toplumunda Kadın"* çalışması ile karakteristik olarak farklı bir çalışma ortaya koymuştur. Feminizmin görünür olduğu 1980'lerin Türkiye'sindeki kadın çalışmalarının toplandığı bu kitapta birçok ilgi çekici araştırma bulunmaktadır.

Türk feminizminin gelişimini Tekeli *"Emergence of the New Feminist Movement in Turkey"* (Tekeli, 1986), *"1980'lerde Türkiye'de Kadın Kurtuluşu Hareketlerinin Gelişmesi"* (Tekeli, 1989), *"Women in The Changing Political Associations of the 1980's"* (Tekeli, 1990b), *"Europe, European Feminism and Women in Turkey"* (1992) çalışmaları ile özetlemektedir. Tekeli bu çalışmaları ile kadına birçok yasal hak tanımasına rağmen kadınlar tarafından kurulan örgütleri kenara iten Cumhuriyet hükümetlerinin duruşunu, kadını kontrol altında tutmaya çalışan "devlet feminizmi" olarak niteleyerek eleştirmektedir. Bir yandan feminizm ve Kemalizmin ayrıştığı noktaları net biçimde ortaya koyan Tekeli, diğer yandan kadının vücudunun ve cinselliğinin ürünleştirilmesine karşı çıkan İslamcı kadınlarla bu noktada ortak bir duruşa sahip olduklarını tespit eder.

Tekeli'nin aksine, Yeşim Arat *"1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı"* (Arat, 1991) adlı çalışmasında, Türkiye'deki feminizmin liberal Kemalizmin radikal bir uzantısı olduğunu ifade ederek feminizm ve Kemalizmin ortak noktalarına vurgu yapmıştır. Kemalizmin vücut bulduğu Türkiye Cumhuriyeti'nin aile içi cinsiyet eşitliği ve ataerkilliği görmezden gelişini gündeme getirerek iki yaklaşım arasında fark olduğunu Arat da kabul etmektedir.

Ancak, feminizm hareketinin Kemalizmin hedeflediği liberal ve demokrat toplumun inşasına katkıda bulunduğunu, bu sebeple bu iki ideolojinin aynı hat üzerinde durduğunu ifade etmektedir.

İslamcılık Penceresinden Kadın Araştırmaları

İslam ve kadın ilişkisi üzerine çok sayıda kitap yayımlanmıştır. Bunların çoğunluğu Arsel'in "Şeriat ve Kadın" (Arsel, 1987) çalışmasında tartıştığı şekliyle İslam'da kadının yerinin düşüklüğünü vurgulayan çalışmalar ile Aktaş'ın (1989; 1991) çalışmalarında görüldüğü şekliyle İslamcıların İslam'ı savunduğu çalışmalar olmak üzere iki ana akıma ayrılmaktadır. Burada İslam ve kadının genel ilişkisine değil, 1980'lerde Türkiye'de öne çıkmaya başlayan İslamcılık akımı içerisinde kadını ele alan çalışmalara odaklanacağız. Bu çalışmalar, İslami dergilerin basımına dahil olan kadınların sayısındaki artış ve İslamcı kız öğrencilerin başlattığı üniversitede başörtüsü özgürlüğü hareketine ilişkin yapılmış çalışmalardır.

Bu olguları ele alan çalışmalar arasında, bu gelişmelerin gerçekten kaçmaktan başka bir şey olmadığını vurgulayan Üşür'ün çalışmasında olduğu gibi (1989) görece olumsuz görüşler çoğunluktadır. Örneğin, Acar (1990), Kemal Atatürk'ün modernleşmesinde göz ardı edilen elit olmayan kadınların farklı bir tercih olarak İslam'a yöneldiklerini düşünmektedir. Kadınlar İslam'ı, kendilerini rekabetten kurtararak huzura taşıyacak bir şey olarak görmektedir. Eğitim için kente gittikten sonra İslamcı olan kız öğrenciler de, kentteki özgür kadın erkek ilişkilerinden huzursuz olup, kurtuluşu İslam'da aradıklarını ifade etmektedir.

Öte yandan, bu geleneksel olarak ifade edilebilecek okumaların yerine daha yeni bir pencereden çözümlemeler de görülmeye başlanmıştır. Yeşim Arat (1990), İslamcı bir renge sahip olan *Kadın ve Aile* dergisini ele almıştır. Bu derginin İslamcı bir ideolojiye sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, derginin editörlüğündeki İslamcı kadınların elde ettiği örgütsel beceriler, bireysel hak bilinci, siyasal katılım gibi kadının özgürleşmesi noktasında gözden kaçırılmaması gereken bir

değişim olduğunu ifade etmektedir. Arat'a göre bu İslamcılık hareketi kadının özgürlüğünü kazanma savaşı olarak da görülebilir.

1991 yılında yayımlanan Göle'nin *"Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme"* çalışması İslamcı kız öğrencilerin toplumsal hareketlerinden yola çıkarak modern ile İslam'ın ilişkisini yeniden ele almaktadır. "Mahrem" gizli, özel demektir. Bu terim haram kelimesinden türetilmiştir. İslam'da toplumsal düzen özel ve kamusal olmak üzere ikiye ayrılır ve kadının özel yaşamının korunması ile toplumsal düzenin korunacağı söylenebilir. Göle, modernin özel hayata getirdiği değişimin gücünü göstermek için Türkiye'nin yaşadığı deneyimin eşsiz bir örnek olduğunu ifade etmektedir (Göle, 1991).

Göle'ye göre kadın, medeniyet projesi olarak da nitelenebilecek Türk modernleşme tarihinin ve cinsiyet ayrımcılığı üzerine kurulu İslami toplumsal yapının en önemli mihenk taşıdır. Modernleşmeyi Batıdaki gibi aşama aşama deneyimlemeden benimseyen Türk modernleşmesi Türkiye'ye özgü bir biçimde İslam'ı dışlayan bir medeniyet projesi olarak kalmıştır. Türk modernleşmesi kamusal alanda "kadının görünür olması"nı hedeflemiştir. Fakat İslamcı kız öğrenciler vücutlarını örtme davranışı ile kendi varoluşlarını ifade ederek toplum içinde kendilerine bir yer aramaktadırlar. İslam, moderniteye karşı değil modern topluma karşı duruş için bir yöntem, o toplum içinde yaşayabilmek için bir pusuladır. Göle'ye göre başörtüsü özgürlüğü talebinde bulunan kız öğrenci hareketi Türkiye'nin, medeniyet projesinin gözden kaçırdığı, modernleşme süreci olabilir.

Göle'nin bu tespitleri karşısında lehte ve aleyhte birçok tartışma gerçekleşti. Göle'nin dayandığı dokümanların sadece sekiz kız öğrenciden toplanmış mülakat verileri olması, bilinçli olarak "ilerleyici" görüşlere sahip İslamcı kız öğrencileri seçtiği yönündeki iddialar sebebiyle bu tespitleri reddedenler ve İslamcı kız öğrencilerin arkasındaki erkek örgütlerini gözden kaçırdığı yönünde eleştirenler oldu (Üşür, 1992: 145). Ancak, Göle'nin çalışması kadının Türk modernleşmesi içerisinde ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu; İslamcılığın Türkiye'nin bir diğer "modernleşmesi" olup olamayacağını yeni bir bakış açısıyla gösterdiği çığır açan bir çalışma olduğu söylenebilir.

Köydeki Kadına İlişkin Araştırmalar

1980'li yıllarda öne çıkmaya başlayan feminizm hareketinin sonucunda, buraya kadar tartıştığımız üzere, Türkiye'deki kadına ilişkin araştırmalar değil, kadının bakış açısıyla Türk toplumunun yeniden okunmasına yönelik çalışmalar artmaya başladı. O güne kadar kadının serbestleşmesini sağladığı için övgü alan Kemalizmin iddiasına karşın, yasal olarak "serbest" olmakla beraber gerçekte özgürleşmemiş Türk kadınının durumu açıklığa kavuşturmuştur. Yine kadının varoluşu ve yaşam tarzının, Osmanlı İmparatorluğu düzeninin temeli olan İslam'a karşı gelişen "modernleşme" hareketinin bir stratejisi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusal kimliğinin bir sembolü olarak Batıya sunulan "demokratikleşme" hareketinin kanıtı olduğu vurgulanmıştır. 1980'lerin ikinci yarısında gelişen kız öğrencilerin başörtüsü hareketinde İslam Kemalizmin ortaya koyduğu "modernleşme"ye karşı bir tepki ve yöntem olmuş, İslam'ın ve cinsiyetin siyasallaşması hakkında çalışmalar ortaya konulmuştur. İslam'ın siyasallaşmasının aslına Türkiye'nin bir diğer "modernleşme" süreci olduğunun örtbas edildiğini savunan araştırmacılar da bulunmaktadır. Yeni bir bilim dalı olarak feminizm ile birlikte Kemalist ve İslamcıların "modernleşmesi" kadın bakış açısıyla sıfatlaştırıldı. Türk kadın araştırmacıların en baştan modernleşme ve kadın ilişkisine odaklanmaları, bize modernleşme ve kadın arasındaki yoğun ilişkinin önemli bir başlık olduğunu ifade etmektedir.

Bu noktada, modernleşme ve kadın tartışmalarında köydeki kadının yine tamamen unutulduğu görülmektedir. Köy kadınlarına ilişkin olarak 1960'lı yıllarda ulusal ölçekte uygulanan istatistiki verilere dayalı analizler çoğunluktaydı. Daha sonrasında, köy kadınlarının durumu hakkındaki çalışmalar artmaya başlasa da, ataerkil ve erkek egemen olarak nitelenen sistem dahilinde "baskı altında" olmaları ya da "geri kalmış" olmalarına vurgu yapıldı. Kandiyoti'nin ifade ettiği gibi, eskiden Batı ve Osmanlı döneminin göreneklerini nitelemek için ortaya sürülen "modern" ve "geleneksel" kavramları, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan bir süre sonra Türk toplumunda kentli ve köylülerin kıyaslanması için kullanılır hale geldi (Kandiyoti, 1990: 348).

Sadece kentin modernleştiği ve köyün ise modernleşme sürecinde geri kaldığı vurgulandı.

Ancak, antropologlar ise köydeki kadınların "baskı altında" olmadığını, aksine hemcinsleri arasında kurdukları ağ (örgüt) sayesinde akıllıca bir yaşam sürdüklerini belirtirler. Antropolog Sirman, Ege Bölgesi'nde Söke yakınlarında pamuk yetiştiriciliği ile uğraşan bir köyde haneler arası ilişkiyi yapılandırmış ve gerekli işgücünü sağlama adına çalışanların kadınlar olduğunu tespit etmiştir (Sirman, 1990a). Ayrıca, evlilik öncesi ve sonrasındaki kadının davranışları üzerinden kadının aidiyetinin sadece aile ve kocaya olmadığını, bizzat kadının kendisinin kurduğu hemcinsler arasındaki ağ içerisinde bu aidiyet ve kimliğin edinildiğini ve bu kurulan kadın ağının aslında köyün idamesi noktasında temel olduğunu ifade etmiştir (Sirman, 1990b). Diğer yandan, köy erkeğinin erkekliğini kazanması için gereken sembolik sermayeyi devletle ilişkilendirerek bulduğuna vurguda bulunarak, erkek üzerinden devlet ve kırsal ilişkisini resmetmektedir (Sirman, 1990c). Yine, Hakkari'nin bir Kürt köyünde üretim, tüketim ve evlilik bağlamında kadının geliştirdiği strateji ve taktikleri resmeden çalışma da bulunmaktadır (Yalçın-Heckmann, 1990). Bu bağlamda "sahne arkasındaki güç" (Ueno, 1986: 50) olarak kadının gücüne ilişkin birçok araştırma görülebilir.

Bu tür çalışmalar kırsalda kadının baskı altında olduğunu iddia eden tek yönlü bakışa karşı bir tepki olması bağlamında geçerliydi. Ancak, buradan hareketle köy kadınlarının erkek egemen toplum içinde olmalarına rağmen –ya da tam da içinde oldukları için– hemcinsleri ile bir iletişim ağı geliştirerek kendi istedikleri tarzda bir yaşam sürdürdükleri çıkarımına varılmaktadır. Bu çıkarım, erkek ve kadının birbirini tamamladığı gerçekliğini yansıtması bağlamında doğru tespit olabilir. Ancak, biz araştırmacıların bu çıkarım ile yetinmesi ne kadar sağlıklı bir yaklaşımdır? Eğer bu noktada kalınırsa, neden bu şekilde erkek egemen bir yapının canlı olduğu gibi temel bir soru yanıtlanmamış olacaktır. Kırsal kadınının durumunu ortaya koymaktansa bugünkü resmin arkasında yatan değişkenlerin açığa kavuşturulması gerekmektedir.

İslam'ı bu durumun sebeplerinden bir tanesi olarak konumlandıran görüşe ilişkin olarak Ilcan'ın eleştirileri bulunmaktadır. Ilcan, *"Masks of Domination: The Development of Morality in a Turkish Village"* başlıklı doktora tezi çalışmasında kırsaldaki "ahlak" kavramını ele almıştır (Ilcan, 1993). Ilcan, ahlak kavramının kolaylıkla İslam ile bağdaştırılmasını eleştirmektedir. İslam ahlaki ve etik değerleri belirlememekte, insanlar yaşamlarını bu temel prensiplere göre yaşamamaktadır. İnsanların ahlaki ve etik değerleri, gerçek yaşam içerisindeki akraba grupları, ekonomik yaşam, aile, evlilik gibi farklı değişkenlerin bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Ilcan'ın bu çalışması, İslam'a ilişkin genel kabul görmüş bakış açısından farklı yaklaşması ve istikrarlı ampirik çalışma verileriyle Türk kırsalına ilişkin temel çalışmalardan bir tanesi olarak değerlendirilmektedir. Diğer yandan, kırsaldaki ideal ile pratik arasındaki çatışmaya odaklanan bu çalışmadan Türk toplumunun özellikleri ve dinamizmi okunamamaktadır. Yine, aşırı özen gösterildiğinden midir bilinmez, İslam'ı farklı bağlamların bir araya getirilmesiyle oluşan ahlaki ve etik değerleri ters düz eden bir büyü olarak okumuştur.

Toplumsal cinsiyet tartışmaları üzerine yoğunlaşan Delaney, erkek egemen anlayışın kökünün "türün korunması"nda yattığını düşünmektedir (Delaney, 1991). Delaney, bu konuda, kadının vücudunu yaşamın temeli olan erkek tohumunun yetiştirildiği topraktan öte görmeyen kırsal insanının yaşam ve insan algısını tartışmaya açmış ve yaşamın ya da insanlığın kimliğini garanti altına almak amacıyla katı bir biçimde korunan kadının arılığının ve iffetinin erkeğin meşruiyetini doğrudan ilgilendirdiğini değerlendirmiştir. Delaney bu kavramın ayrıca aile, köy, devlet ve dünya ile bağlantılı olduğunu ifade etmekte, kadının bedeninin köydeki insanların yaşam algısında ve İslam'ın içinde ne kadar sembolleştiğini de tartışma çerçevesine eklemektedir. Bu etnografik eser, zengin belgelerle birlikte toplumsal cinsiyet çalışmalarında vazgeçilmez kuramsal tartışmayı da sunmaktadır. Diğer yandan, psikoloji alanı temelli bu çalışma sembollerin analizine odaklanmakta ve gerçekçi bir köylü imgesini çizmekten kaçınmaktadır. Özellikle İslam'ın ortaya koyduğu dünya algısının kırsaldaki tüm insanlar tarafın-

dan tanındığı ve insanların her türlü olayı İslam üzerinden tanımladığına dair okuması bir soru işaretidir.

Türkiye'de İslam'ın varoluşu, hem Türklerin İslam'ı algılayışı ile hem de modernleşme ve kadına ilişkin tartışmalarla ilgili önemli bir konudur. Laikliği benimsemiş Türk devletinde gündelik yaşamda İslam'ı resmeden çalışma az sayıdadır. Delaney'in resmettiği İslam olabildiğince muhafazakârdır. Diğer taraftan Ilcan, İslam'ı kısmi olarak ele almıştır. Türkiye'de İslam'ın varoluşuna ilişkin olarak taşrada saha çalışması yaparak, Kemalizm ve İslam'ı yan yana getiren insanlara odaklanan Tapper'ların bakış açısı oldukça muteberdir (Tapper ve Tapper, 1987b).

Ilcan da Delaney de kolay yoldan kadının iletişim ağını değil erkek egemenliği tartışmışlardır. Ancak, bunun bir sonraki aşaması olan Türk "modernleşmesi" hakkında değerlendirme yapmamışlardır. Bu sebeple, Türk toplumunun özellikleri ve dinamizmini ortaya koymamaktadırlar. Erkek egemenliğin, ataerkilliğin tartışıldığı ortam içerisinde kadının cinsiyetine ilişkin normların çok güçlü biçimde görüldüğü köydeki kadının varoluşu ve yaşam tarzının, bu varoluşun ve tarzın işaret edildiği Türk modernleşmesi tartışmaları içerisinde gözden kaçırılmış olması anlaşılması zor bir durumdur. Araştırmacıların da geleneksel bakış olan "köydeki kadının geri kalmışlığı" anlayışına hapsolduğu düşünülebilir.

Burada "modernleşme" çalışmaları olarak ifade edilmek istenen, kırsaldaki kadının Türk modernleşmesi sürecinde ne kadar değişim yaşadığının değerlendirilmesi değildir. Kırsaldaki kadının değişimine ilişkin çok sayıda çalışma halihazırda mevcuttur. Kadının evlenme yaşının yükselmesi (İnciroğlu, 1993), makinalaşmaya bağlı kadının çalışmasının değişimi (Morvaridi, 1993) bunlara örnek olarak verilebilir. Ancak, Tapper'ın eleştirdiği üzere, Türkiye'de değişim dendiğinde konu Batılılaşmaya yönelme konusuna geliyor. Daha önemlisi, kırsaldaki kadının varoluşu ve yaşam tarzı üzerinden modernleşmenin yeniden sorgulanmasıdır. Gözle görülemeyen birçok tercih sonucunda yaşanan bugünün –bir bakış açısıyla hiç değişmemiş başka bir bakış açısıyla tamamen değişmiş gibi gözüken– kadınının yaşamı üzerinden

modernleşme ve kadın bağlamındaki tartışmalara ışık tutmak gerekmektedir.

Köy kadınları Kemalist ya da İslamcı kadınlardan farklı olarak modernleşme ve kadın bağlamındaki tartışmalar içerisinde ele alınmadılar. Diğer yandan çoğunluğu kapsayan ve siyasi duruşu bulunmayan köy kadınları üzerinden Türk modernleşmesinin okunması aynı zamanda soyut kavramların kurgulanması sonucunda ortaya konulan ideolojilerden farklı, yaşam deneyimlerini temel alan ideolojilerin açığa kavuşturulması demektir. Bu yolla bugüne kadar çok net olduğu düşünülen ideolojilerin yapısı da yeniden değerlendirilecektir. Bu, kadının varoluşu ve yaşam tarzına sembolik anlam yükleyen Türkiye'ye özgü modernleşme ile bu süreci deneyimlemek durumunda kalan Türk toplumunun özelliklerini anlamak için önem arz etmektedir.

SONSÖZ

Bu kitabın başlığını "İslam'da Cinsiyet ve Yaşam: Türk Kırsalında Kadın Etnografisi" şeklinde koymamın iki sebebi var. Bunlardan ilki, laik yapıya sahip Müslüman bir toplum olan Türkiye'de kadının varoluşu ve yaşam tarzını okuma üzerinden neler anlayabileceğimizi yansıtmaktı. Buna ilişkin olarak 2. Bölüm'de günümüz Türk toplumundaki Kemalist, feminist ve İslamcı kadınları ayrı ayrı ele aldık. Görece kategorik bir şekilde olsa da, çoğunlukla kentte ya da ilçede bulunan bu kadın profillerine karşıt olarak kırsalda yaşayan kadının durumunu 4. Bölüm'den 6. Bölüm'e kadar resmettik ve ortaya çıkan farklılıkları vurguladık. 7. Bölüm'de ise, kent ya da ilçe ile büyük farkların olması beklenen köyü merkeze alarak kentte ya da ilçede yoğun olan Kemalist ve İslamcıların ortaya çıkışını ve içerik olarak da değişimini anlattık. Bu değişim dediğimiz şey aslında laikliği temeline alan Türk modernleşmesini anlamak için gereken anahtardır ve o "modernleşme" sürecinin "çağdaşlaşma"ya doğru dönüşümünün de anahtarı olmuştur. Burada ana konu ise bu ideolojiler ve yaşam algılarının birbirleriyle çekişme yaşadıkları bir ortamda esnek ve pragmatik bir şekilde yaşayan köy kadınının duruşudur.

Bu yaşam deneyimi, kitabın başlığını [Japonca] koyarken amaçladığımız bir diğer noktadır. Kitabın başlığını koyarken amaçladığımız ikinci husus ise "cinsiyet"i "cinsellik" olarak; "örf-adet"i "gündelik yaşam" olarak tanımlayarak, Müslüman bir toplumu anlamak için gündelik yaşamdaki cinselliğe dair ilişkilerin önemini aktarmaktı. Buna ilişkin

olarak, 4. Bölüm'den 6. Bölüm'e kadar aile, evlilik, cinsellik konularındaki kadına ilişkin cinsiyet odaklı normları anlattık ve bu normların ağırlıklı olarak kadının arılığı, iffeti ve bekâreti üzerine yoğunlaştığını gösterdik. Bu noktada vurgulamak istediğimiz, 4. Bölüm'deki "ailedeki kadına ilişkin cinsiyete dayalı normlar" ve 5. Bölüm'deki "evlilikte görülen kadına ilişkin cinsiyete dayalı normlar" değerlendirildiğinde, erkek egemen yapı içerisinde sadece kadın baskı altına alınıyor gibi bir toplum resmedilmektedir. Ancak, 6. Bölüm'deki "cinsellik üzerinden kadına ilişkin cinsiyete dayalı normlar" tartışmasında konu köyde yaşayanların kadın ve erkeğe ilişkin geliştirdikleri imgeler üzerinden değerlendirildiğinde tamamen farklı bir durumun olduğu görülmektedir. Kadının bekâretini ve iffetini "uslu durmayan" erkeklerden korumak için cinsiyete dayalı bir ayrımın (haremlik-selamlık) gerekliliği doğmuş, buradan hareketle cinselliğe karşın güçlü bir ilgi ve merak hasıl olmuş ve bu yoğun bir karı-koca ve aile ilişkisinde etkili olmuştur. Cinsiyete dayalı bir ayrışma (haremlik-selamlık), erkek egemen anlayış, kadının namusu ve bekâretine atfedilen önem, bunların her biri birbirine bağlı bir döngü mekanizmasının parçalarıdır. Bu mekanizma, karı koca arasındaki cinselliği artırmaya yöneliktir, kadını tek taraflı baskı altına almaz, aksine erkek ve kadının suç ortaklığını temel aldığı söylenebilir. Ayrıca, cinselliğe olan kuvvetli ilgi ve merak rasyonel bir gerekçeyle değil, kıskançlık denilen tutkuyla dolu bir duygu ile ortaya çıkmaktadır. İşte bu da kırsaldaki insanların sahip olduğu yaşam duygusudur. Köydeki kadınların böylesine güçlü bir duyguyu arkasına alan yaşam algısına sahip olması sayesinde, kitabın başlığını koyarken hedeflediğimiz ilk husus olan Türk toplumunun bugünkü resmini yeniden okumak da mümkün hale gelmiştir. Diğer bir deyişle, ikinci amacımız olan cinselliğin önemini 4. ve 6. Bölüm'ler arasındaki kısımda yansıttık, ilk amacımız olan sekülerleşme ve kadının arasındaki ilişkiyi ise 2. ve 7. Bölüm'lerde çerçeveledik.

Peki, buraya kadar adını anmadığımız 3. Bölüm olan "Köyde İslam Pratiği" bölümü kitabın temel iki amacına nasıl katkıda bulunmuş olabilir? Aslında, kentte ya da ilçede yaşayan kadınları anlattığımız 2. Bölüm ile kırsaldaki kadını betimlediğimiz 4. Bölüm'den 6. Bölüm'e kadarki kısım arasında dışarıdan bakıldığında adeta kara kutu gibi du-

ran bu 3. Bölüm, yukarıda anlatılan iki ana amaç arasında bir köprü vazifesi görmekte ve yeni değerlendirmelere ışık tutmaktadır. Bu değerlendirme dediğimiz nokta ise, önsözde değindiğimiz *Sei-Zoku* kelimelerinin eş sesliliğinden çıkan ve yaşama ilişkin olarak "cinsiyet (kadın) - yaşam (laiklik)" ilişkisini, İslam'a ilişkin olarak ise "kutsal - gelenek/âdet" ilişkisini tanımlayan kelimeler arasında kurulan analojidir.

Bu kitapta kadına yönelik cinsiyete bağlı normlar ve İslam'ı basitçe bağdaştırma gibi bir yol izlenmemiştir. İslam toplumunda kadının genellikle İslami normlara göre belirlendiği izlenimi güçlü olmakla birlikte, bu imgenin sadece dışarıdan bakıldığında edinilen bir kanaatten öteye gitmediği durumlar çoğunluktadır. Aslına bakıldığında, M Köyü sakinleri arasında kadının varoluşu ve yaşam tarzını İslam ile ilişkilendirerek tanımlayanların sayısı oldukça azdır. İşte bizim de 3. Bölüm'de aktarmaya çalıştığımız, köyde muhafazakâr insanların çoğunlukta olduğu ve İslam'ın katı bir şekilde uygulandığına ilişkin tahminlerin aksine yaşantının esneklik içerisinde sürdürüldüğüydü. İslam'ın yaşamın içerisinde var olduğu köy hayatında M Köyü sakinlerinin İslami teamüllere ilişkin farkındalık düzeyleri çok da yüksek değil. Aksine, kadına ilişkin normlara ve mevzulara karşın daha hassaslar ve farkındalıkları yüksek. Deyim yerindeyse, köy halkına göre İslam, yaşamın gözle görülmeyen, farkında olmadan varoluşunu sürdüren temeli iken, kadına yönelik kurallar ve normlar ise gündelik yaşamın gözle görülen, farkında olunan temel öğesi olarak tarif edilebilir.

Elbette, gözle görülmemesi, farkındalığın yüksek olmaması demek İslam'ın yaşamın temeli olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Aksine İslam'ın, "İslam'da bu şöyle olmalıdır" ya da "Müslüman şöyle olmalıdır" ifadesini yüksek sesle dile getirmeyenlerin dahi derinlerine kadar işlediği söylenebilir. Bu durum içerisinde düşüncelerin sadece kadına ilişkin normlar konu olduğunda yüksek sesle dile getiriliyor olması ise, duygu temelli hareket edilmesinden kaynaklanmaktadır. Aksine, cinsiyete ilişkin konular İslam'ın temel öğelerindedir de denilebilir. Burada, "cinsiyet-yaşam" ile "kutsal-gündelik hayat" analojisini biraz daha açalım.

Bu fani dünyada insanın nasıl yaşaması gerektiğine yönelik bir pusula sistemi olan İslam'da "kutsal" olan *Sei* ile "gündelik yaşam" olan *Zoku* olgularının birbirinden ayrılmadığını önsöz bölümünde açıklamıştık. Diğer taraftan, bu dünyaya yönelik işaret edilen en önemli noktalardan bir tanesi de –diğer *Sei* olan– "cinsiyet" konusudur. Fani dünyaya yön verme açısından kutsallığın İslam'ın özü olduğu düşünüldüğünde, cinsiyet/cinsellik olan *Sei* kutsal *Sei*'ye bağlanır, cinsiyet/cinsellik olan *Sei* ayrıca yaşam olan *Zoku* ile iç içe geçer. Bu şekilde değerlendirildiğinde, en başından beri ilgi ve merak sahibi olduğum neşeli ve son derece özgüvenli Müslüman Türk insanı imgesinin adeta tam da düşündüğüm gibi olduğunu teyit edebiliyorum. Kişiye göre ekonomik koşullar farklılık gösterebilse de, evlilik içerisinde cinselliğin tadını çıkaran, güçlü aile ve karı-koca ilişkisi içerisinde keyifli bir yaşam süren Türk toplumu işte bu yüzden neşeli ve özgüvenlidir.

Cinsiyet, İslam'ın birçok öğesinden sadece bir tanesi olarak görülebilir. Ancak, ben cinsiyetin İslam'ın en köklü öğelerinden biri olduğu inancındayım. Cinsiyetin tam da kendisi İslam toplumlarını anlamak açısından önemli bir araçtır. Kitabın başlığına taşıdığım amacımı, aslında düşüncelerimi, ne kadar aktarabildiğimi okuyucuların takdirine bırakıyorum.

Bu kitap, 1997 Mart'ında The Graduate University for Advanced Studies (Sokendai) Kültür-Toplum Bilimleri Doktora programında tamamladığım doktora tezim olan "Köy Kadınının Gözüyle Türk 'Modernleşmesi': Laiklik, İslam ve Kadın İlişkisi" çalışmamı temel almaktadır. Tezimin hazırlık sürecinde sayın Tomoya AKIMICHI hoca, sayın Etsuko KURODA hoca ve Yuki KONAGAYA hocalar katkıda bulundular. Tez inceleme, değerlendirme sürecinde ise Prof. Naomichi ISHIGE, Prof. Yûzô NAGATA, Prof. Shigeru KATSUTA, Prof. Fumiko OSHIKAWA ve Prof. Masatake MATSUBARA jürimde değerlendirmede bulundular. Jüri üyesi hocalardan çok geniş bir perspektifte eleştirel ve nokta atışı yorum ve değerlendirmeler aldım. Bu değerlendirme ve eleştirilerin tamamını bu kitaba taşıyamamış olabilirim ancak, bu değerli görüşleri temel alarak bundan sonraki araştırma yaşantımı özveriyle sürdürme niyetinde olduğumu belirtmek isterim.

Doktora tezimin hazırlanması sürecinde birçok kişinin desteğini aldım.

Öncelikle araştırma saham olan Türkiye Cumhuriyeti Zonguldak İli dahilindeki M Köyü halkına şükranlarımı sunmak istiyorum. Özellikle de bir yılı aşkın bir süredir beni kabul eden ve ağırlayan G ailesi üyelerine beni aileden birisi olarak görerek ağırladıkları için çok teşekkür ederim. M Köyü'nü saha olarak belirlememde İstanbul'da ve Zonguldak'ta yaşayan arkadaşlarıma çok şey borçluyum. İstanbul'da İstanbul Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi'ne özel öğrenci olarak kabul edildim ve Türkiye'de kadın araştırmalarının gelişimini bizzat yakından inceleme fırsatını elde ettim. Dahası, saha araştırmaları için izin veren, araştırma iznimi defalarca uzatan Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'ne şükranlarımı sunarım. Saha çalışmalarım 1990 yılında Kikawada Vakfı 21 Seiki Bunka Gakujutsu Zaidan'dan aldığım araştırma bursu sayesinde gerçekleşti. Bu sebeple sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Japonya'ya döndükten sonra saha çalışmalarından edindiğim veri ve belgeleri doktora tezine yansıtma aşamasında da birçok kişinin desteği ve emeği var. Özellikle danışman hocam Prof. Masatake MATSUBARA, Prof. Yuki KONAGAYA'ya değerli yönlendirmeleri için çok teşekkür ederim. Çalışmanın taslak metinlerini defalarca gözden geçirip çok değerli fikirlerini ve tavsiyelerini benimle paylaştılar. Tez yazım aşamasında endişeye kapıldığım zamanlarda cesaretlendirmeleriyle kaç kez ayağa kalktığımı hatırlamıyorum. Okula başladığım ilk zamanlarda danışmanlığımı üstlenen Prof. Motoko KATAKURA'dan sadece araştırma ile sınırlı olmayan çok değerli öğütler aldım. Katakura hocanın öğrettikleri sahadaki çalışmalarım için bir pusula görevi gördü.

Doktora tezinin hazırlanmasında unutamayacağım bir diğer nokta da lisansüstü seminer grubudur. Seminer hocamız Prof. Akitoshi SHIMIZU, Prof. Takashi SUGISHIMA, Prof. Etsuko KURODA başta olmak üzere emeği geçen tüm hoca ve arkadaşlarıma sunumlarıma ilişkin değerli görüş ve katkı sundukları için teşekkür ederim. Birçok farklı bakış açısının varlığını öğrenmem bu seminer grubu sayesinde olmuştur.

Ayrıca, Türkiye araştırmalarına başlamama sebep olan Osaka Yabancı Diller Üniversitesi hocalarına şükranlarımı iletmek isterim. Heyecanlı Türkçe derslerinde tüm öğrencilerini kendine hayran bırakan Shigeru KATSUTA, Osaka Yabancı Diller Üniversitesi Yüksek Lisans programında farklı alanda (Türkçe Bölümü) olmama rağmen beni kabul eden ve şu an St. Andrew's Üniversitesi'nde görevli Prof. Eiichi IMOTO ve Prof. Shôkô OKAZAKI hocalar gibi değerli isimler olmasaydı, bir araştırmacı olarak benim bugünüm olmayacaktı.

Bu kitabın basımında 1998 yılı Kyoto Bunkyo Üniversitesi araştırma yayımlama destek fonunu almaya hak kazandım. Değerlendirme komisyonunda bulunan Prof. Kiyotaka AOYAGI başta olmak üzere tüm jüri üyelerine şükranlarımı sunarım. Ayrıca, basım sürecinde maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen Kyoto Bunkyo Üniversitesi Beşeri Bilimler Fakültesi Kültürel Antropoloji Bölümü'nde görev yapan tüm mesai arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım. Çok sayıda kültür antropolojisi uzmanının zinde tuttuğu bir araştırma ortamında bu çalışma ortaya çıkabilmiştir. 1996 yılında kurulan ve Beşeri Bilimler Fakültesi bünyesinde Japonya'da ilk defa Kültürel Antropoloji ve Klinik Psikoloji bölümlerini aynı anda bulunduran Kyoto Bunkyo Üniversitesi'nin ilk yayın destek fonuyla bu çalışmanın kitaba dönüşmesinden onur duymaktayım.

Kitabın basım aşamasında Jinbunshoin Yayınevi'nden Sayın Yoshitaka OCHIAI Academia Yayınevi'ne beni tanıştırdı. Kitabımı yayımlamayı kabul eden ve her zaman destek olan Academia Yayınevi'nden Sayın Hiroyuki WATANABE, Sayın Noriko GOTO, Sayın Hiromi YOSHIKAWA'ya da şükranlarımı borç bilirim. Bu kitabın sayfalara bürünmesini bu üç isme borçluyum.

Son olarak, bu kitabı doktora tezimin yazım aşamasında kaybettiğim babam ve bana desteğini hiç esirgemeyen anneme ithaf ediyorum.

Aralık 1998
Noriko NAKAYAMA

KAYNAKÇA

Abadan-Unat, Nermin (Ed.). (1976), *Turkish workers in Europe 1960-1975: A Socio-Economic Reappraisal,* Leiden: E.J. Brill.

Abadan-Unat, Nermin (Ed.). (1981), *Women in Turkish Society*, Leiden: E.J. Brill.

Abadan-Unat, Nermin. (1993), "Impact of external migration on rural Turkey", Paul Stirling (Ed.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (s. 201-215.), Huntington: The Eothen Press.

Acar, Feride. (1990), Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın, Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 69-87), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktaş, Cihan. (1989), *Kılık Kıyafet ve İktidar*, İstanbul: Nehir Yayınları.

Baysal, Jale. (1991), *Çağdaş Kültürümüz*, İstanbul: Cem Yayınevi.

Ankara Üniversitesi Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllığı. (1991), *1989-1990 Yıllığı: Nermin Abadan-Unat'a Armağan*, Ankara.

Arai Masami. (1993), "Sekülerizm ve Türkiye", Yamauchi M. ve Ootsuka, K. (Ed.), *İsuramu wo Manabu Hito no Tame ni* (*İslam'ı Öğrenenler İçin*) (s. 157-168), Sekai Shisôsha Yayınevi.

Arat, Necla. (1991), *Feminizmin ABC'si,* İstanbul: Simavi Yayınevi.

Arat, Necla. (1992), *Türkiye'de Kadın Olgusu*, İstanbul: Say Yayıncılık.

Arat, Yeşim. (1990), "Feminizim ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 89-101), İstanbul: İletişim Yayınları.

Arat, Yeşim. (1991), "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Toplum ve Bilim*, 53: 7-19.

Arat, Yeşim. (1993), "Women's Studies in Turkey: From Kemalism to Feminism", *New Perspectives on Turkey*, 9: 119-135.

Arsel, İlhan. (1987), *Şeriat ve Kadın*, (8. baskı), İstanbul: TUMDA

Aren, Munise. (1980), *Türk Toplumunda Kadın Bibliyografyası*, Türk Sosyal Bilimler Derneği.

Ayata, Sencer. (1996), "Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal*, 50/1: 40-56.

Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (1991), *Women in Statistics* 1927-1990, Ankara.

Berkes, Niyazi, (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press.

Berktay, Fatmagül. (1990), "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Her Şey Var Mı?", Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 289-300), İstanbul: İletişim Yayınları.

Bouhdiba, Abdelwahab. (1985), *Sexuality in Islam*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Çakır, Ruşen. (1990), *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çakır, Serpil. (1991), *II. Meşrutiyet'te Osmanlı Kadın Hareketi ve Kadınlar Dünyası Dergisi*, (Yayımlanmamış doktora tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çakır, Serpil. (1992), "1980 sonrasında Türkiye'de Kadın Araştırmaları Bibliyografyası", N. Arat (Ed.), *Türkiye'de Kadın Olgusu* (s. 291-333), İstanbul: Say Yayıncılık.

Delaney, Carol. (1991), *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley: University of California Press.

Emiroğlu, V. (1972), *Edilli Köyü'nün (Akçakoca) Kültür Değişmesi Bakımından İncelenmesi*, Ankara.

Erder, T (Ed.). (1984), *Türkiye'de Aile Değişimi*, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği. [İngilizce Basımı: (1985), *Family in Turkish Society*, Ankara: Turkish Social Science Association].

Erer, Ramize. (1990), *Bir Bıyıksız,* İstanbul: Joker Yayınları.
Göle, Nilüfer. (1991), *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis.
Güneş Ayata, Ayşe. (1991), "Pluralism versus authoritarianism: political ideas in two Islamic publications", Richard Tapper (Ed.), *Islam in Modern Turkey* (s. 254-279), Londra: I.B. Tauris.
Hançerlioğlu, Orhan. (1984), *İslam İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
Hinderink, J. ve Kıray, M. B. (1970), *Social Stratification as an Obstacle to Development: A Study of Four Turkish Villages*, New York: Preager.
Hotham, David. (1972), *The Turks*, Londra: John Murray.
Ilcan, Suzan M. (1993), *Masks of Domination: The Development of Morality in a Turkish Village*, Ann Arbor: UMI Dissertation Services.
Itzutsu, T. (1964), *Kuran* (Japonca çeviri), Tokyo: İwanami Shoten.
İncirlioğlu Onoran, Emine. (1993), "Marriage, gender relations and rural transformation in Central Anatolia", Paul Stirling (Ed.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (s. 115-125), Huntington: The Eothen Press.
Kağıtçıbaşı, Çiğdem. (1982), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington: Indiana University Turkish Studies.
Kandiyoti, Deniz. (1987), "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, 13/2: 317-338.
Kandiyoti, Deniz. (1988), "Bargaining with Patriarachy", *Gender&Society*, 2/3: 274-290.
Kandiyoti, Deniz. (1989), "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", N. Yuvas-Davis ve F. Anthias (Ed.), *Woman-Nation-State* (s. 126-149), Londra: Macmillan.
Kandiyoti, Deniz. (1990), "Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlenmesine Yönelik Notlar", Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 341-356), İstanbul: İletişim Yayınları.
Kandiyoti, Deniz. (1991), "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", D. Kandiyoti (Ed.), *Women, Islam and the State* (s. 22-47), Londra: Macmillan.

Katakura Motoko. (1987a), *Hitobito no İsuramu: Sono Gakusaiteki Kenkyu (İnsanların İslam'ı: Bilimsel Bir Çalışma)*, Tokyo: NHK Yayınları.

Katakura Motoko. (1987b), *Gendai İsuramu Shôjiten (Günümüz İslam Sözlüğü)*, Tokyo: ESSO.

Katakura Motoko. (1991), *Nichijo no İsramu Sekai (Gündelik İslam Dünyası)*, Tokyo: İwanami Shinsho Yayınları.

Kıray, M. (1976), "The New Role of Mothers: Changing Intrafamilial Relationships in Small Town in Turkey", J. G. Peristiany (Ed.), *Mediterrannean Family Structures* (s. 261-271), Cambridge: Cambridge University Press.

Kosugi, Y. (1994), *Gendai Chûtô to İsuramu Seiji* (*Günümüz Ortadoğu'su ve İslam Siyaseti*), Shôwadô.

Matsubara Masatake. (1975), "Toruko no mura no kazoku to shinzoku: Nansei Anatoria no isson no jirei kara" (Türk Köylerinde Aile ve Akrabalık: Güneybatı Anadolu'da Bir Köy Örneği), *Kyoto Üniversitesi Beşeri Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 39: 161-244.

Matsubara Masatake. (1978), "Torukogo no shinzoku meisho-koshôtaikei: Nansei Anatoria no isson no jirei kara" (Türkçede Akrabalık Adları ve Seslenme Biçimleri: Güneybatı Anadolu'da bir Köy Örneği), Kato T. (Ed.), *İmanishi Kinji Hakase Koki Kinen Ronbunshû*, 4: 123-218, Chûô Kôron.

Matsubara Masatake. (1981), *Yoroppa e no Dekasegi no Kuni: Toruko (Avrupa'ya İşçi Göçü Ülkesi: Türkiye)*, Chûô Kôron, 96/16: 160-171.

Matsubara Masatake. (1986), "Kachikan to Hyoka: Toruko shakai ni okeru namusu wo megutte" (Değerler ve Ölçütler: Türk Toplumunda Namus), İtagaki Y. (Ed.), Koza İslam 4: 35-53, Chikuma Shobô.

Matsubara Masatake. (1990), *Yûbokumin no Shôzô* (Göçebe Toplum Portresi), Kadokawa Yayıncılık.

Matsui Ken. (1993), "Kuzeybatı Hindistan'da Cinsel Aşk", Sudo, K. (Ed.), *Sei no Minzokushi* (s. 76-97), Jinbunshoin.

Meeker, M. (1976), "Meaning and Society in the Middle East: the Black Sea Turks and the Levantine Arabs", *International Journal of Middle East Studies*, 7: 243-270.

Mernissi, Fatma. (1975), *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in Modern Muslim Society*, Cambridge: Schenkman.

Minai, Naila. (1992), *Isuramu no Onnatachi: Veil no kage no shinjitu,* (Çev. Kufukihara M., Terasawa E., Katori Y., Okuhira M.), BOC Publishing

Miura Atsushi. (1993), "Seiyô ni okeru sekusharutii no rekishi: Taeko Udagawa no sekusharitii riron ni okeru seiyôshi kaishaku wo megutte" (Batı'nın Cinsellik Tarihi: Taeko Utadagawa'nın Tartışmalarındaki Batı Anlayışını Merkez Alarak), *Minzokugaku Kenkyû (Antropoloji Çalışmaları)*, 58 (3): 248-258.

Miyaji Mieko. (1987), "Veil no kakusu mono to arawasu mono: Shûgô Hyôshô toshite no Veil", Katakura, M. (Ed.), *Hitobito no İsuramu: Sono Gakusaiteki Kenkyû* (s. 343-364), NHK Yayınları

Morvaridi, Behrooz. (1993), "Gender and Household Resource Management in Agriculture: Cash Crops in Kars", Paul Stirling (Ed.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* (s. 80-94).

Naitô Masanori. (1990), *Doitsu Saitouitsu to Torukojin Roudousha* (*Almanya'nın Birleşmesi ve Türk İşçiler)*, Tokyo: Akashi Shoten.

Naitô Masanori. (1994).,"Integration or Exile: German Auslanderpolitik and Turkish Migrants", *International Symposium of the Faculty of Social Studies, The World and Japan in the Age of Multiculturalism,* Josui Kaikan.

Naitô Masanori, (1995). *Torukojin no Yôroppa: Kyôsei to Haiseki no Taminzokushakai* (*Türklerin Avrupası: Ortak Yaşamanın ve Reddetmenin Göçmen Toplumu*), Tokyo: Akashi Shoten.

Nagata Yôzô. (1990), "Toruko", Nagata Y. (Ed.) *Chûtô Gendaishi I: Toruko, İran, Afuganisutan (Ortadoğu Modern Tarihi I: Türkiye, İran, Afganistan)* (s. 23-233), Yamakawa Yayınları

Nagaba Hiroshi. (1990), "Gendai Toruko ni okeru İsuramu fukkô no shosô" (Günümüz Türkiye'sindeki İslam'ın Yeniden Yapılandırılmasına İlişkin Bakış Açıları), *Gendai no Chûtô (Günümüzde Ortadoğu)*, 9: 25

Nakayama Noriko. (1990), "Toruko no Otokotachi no Otokoppuri", (Türk Erkeklerinin Erkeklikleri), *Nansenhokubasha*, 11: 40-41

Nakayama Noriko. (1994), "Nôson no Josei to İsuramu: Toruko" (Kırsal Kadınları ve İslam: Türkiye), Katakura M. vd. (Ed.), *Müslüman Toplumu ve Yaşam* (s. 261-294), Eikô Eğitim-Kültür Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Nakayama Noriko. (1995), "Açukku to kaparu: Toruko ni okeru sezokuka, İsuramu, Josei" (Açık ve Kapalı: Türkiye'de Laiklik, İslam ve Kadın), *Minzokugaku Kenkyû (Antropoloji Çalışmaları)*, 59(4): 453-463.

Nakayama Noriko. (1997a), "Toruko no Josei: Sezokushughi to Isuramushugi no Hazamade", Ayabe T. (Ed.), *Onna no Minzokushi (Kadının Etnografisi),* 2: 93-118. Tokyo: Kôbundô.

Nakayama Noriko, (1997b). "Sukaafu kara mita Toruko" (Başörtüden Görünen Türkiye), *Sen'i Seihin Shôhi Kagaku (Journal of the Japan Research Association for Textile End-uses)* 38/7: 340-349.

Nakayama Noriko. (1998), "Toruko no Mura no Kazoku Kôsei to Josei" (Türk Köyünde Aile Yapısı ve Kadın), *Ningen-Bunka-Kokoro: Kyôto Bunkô Daigaku Kenkyûhôkoku,* 1: 160-173.

Olson, Emelie A. (1985), "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute", *Anthropological Quarterly*, 58/4: 161-171.

Ôtsuka Kazuo. (1989). *İbunka toshite no İsuramu: Shakaijinruigakutekishiten kara* (Farklı Bir Kültür Olarak İslam: Sosyal Antropoloji Bakış Açısıyla), Dôbunkan.

Ôtsuka Kazuo. (1990). "Ejiputo no Maurido: İsuramu no Shukusai, sono rekishi, genzai, chôryû" (Mısır'da Mevlit Kandili: Tarihi, Gelişimi, Bugünü), *Kikan Minzokugaku*, 54: 84-101

Öncü, Ayşe. (1981), "Turkish Women in the Professions: Why So Many?", Nermin Abadan-Unat (Ed.), *Women in Turkish Society* (s. 181-193), Leiden: E.J. Brill.

Özbay, Ferhunde. (1990), "The Development of Studies on Women in Turkey", F. Özbay (Ed.), *Women, Family and Social Change in Turkey*, UNESCO.

Saktanber, Ayşe. (1990). "Türkiye'de Medyada Kadın: Serbest, Müsait Kadın veya İyi Eş, Fedakâr Anne," Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 195-215), İstanbul: İletişim Yayınları.

Sirman, Nükhet. (1989), "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey*, 3(1): 1-34.

Sirman, Nükhet. (1990a), "Köy Ünitesinin Tanımlanması", *Toplum ve Bilim*, 48-49: 95-102.

Sirman, Nükhet. (1990b). "Köy Kadınlarının Aile ve Evlilikte Güçlenme Mücadelesi", Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*(s. 231-256), İstanbul: İletişim Yayınları.

Sirman, Nükhet. (1990c), "State, Village and Gender in Western Turkey", Andrew Finkel ve Nükhet Sirman (Ed.), *Turkish State, Turkish Society* (s. 21-51), Londra: Routledge.

Stirling, Paul. (1965), *Turkish Village*, New York: John Wiley & Sons.

Stirling, Paul. (1993), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*, Huntington: The Eothen Press.

Sudo Kenichi. (1993), "Jo: Shakaijinruigaku to Sei Kenkyû" (Giriş: Sosyal Antropoloji ve Cinsellik Araştırmaları), Sudô K. (Ed.), *Sei no Minzokushi* (Cinselliğin Etnografisi) (s. 11-31), Jinbunshoten.

Şeni, Nora. (1990), "19. Yüzyıl Sonunda İstanbul Mizah Basınında Moda ve Kadın Kıyafetleri", Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 43-67), İstanbul: İletişim Yayınları.

Takabatake Michitoshi. (1984), "Kindaika" (Modernleşme), *Heibonsha Daihyakkajiten (Heibonsha Büyük Dünya Ansiklopedisi)*, Tokyo: Heibonsha.

Takeuchi Kazuo. (1989), *Torukogo jiten (Türkçe Sözlük)*, Tokyo: Daigakushorin.

Tapper, Nancy. (1983), "Gender and Religion in a Turkish Town: A Comparison of Two Types of Formal Women's Gatherings", P. Holden (Ed.), *Women's Religious Experience* (s. 71-88), Londra: Croom Helm.

Tapper, Nancy. (1985), "Changing Wedding Rituals in a Turkish Town", *Journal of Turkish Studies*, 9: 305-313.

Tapper, Nancy. (1990), "Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community", Dale F. Eickelman ve James Piscatori (Ed.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination* (s. 236-255), Londra: Routledge.

Tapper, Richard ve Tapper, Nancy. (1987a), "The Birth of the Profhet: Ritual and Gender in Turkish Islam", *Man* (N.S.), 22: 69-92.

Tapper, Richard ve Tapper, Nancy. (1987b). "Thank God We're Secular! Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town", Lionel Caplan (Ed.), *Aspects of Religious Fundamentalism* (s. 51-78), Londra: Macmillan:

Tapper, Richard ve Tapper, Nancy. (1991). "Religion, Education and Continuity in a Provincial Town", R. Tapper (Ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (s. 56-83), Londra: Tauris.

Tawada Hiroshi. (1993), "'İsuramuka' to shakai henka: Maree sonraku no jirei kara" ('İslamlaşma' ve Toplumsal Değişim: Bir Malay Köyü Örneği), *Minzokugaku Kenkyû* 58 (2): 121-141.

Tekeli, Şirin. (1977), *Kadının Siyasal Hayattaki Yeri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, İstanbul: Mimeo.

Tekeli, Şirin. (1981), "Women in Turkish Politics", Nermin Abadan-Unat (Ed.), *Women in Turkish Society* (s. 293-310).

Tekeli, Şirin. (1982), *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat.* İstanbul: Birikim Yayınları.

Tekeli, Şirin. (1986), "Emergence of the New Feminist Movement in Turkey", D. Dahrelup (Ed.), *The New Women's Movement*, Londra: Sage.

Tekeli, Şirin. (1989), "80'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi", *Birikim*, 3: 34-41

Tekeli, Şirin. (1990a), *Kadının Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın*, İstanbul: İletişim.

Tekeli, Şirin. (1990b), "Women in the Changing Political Associations of the 1980s", Andrew Finkel ve Nükhet Sirman (Ed.), *Turkish State, Turkish Society* (s. 259-287), Londra: Routledge.

Tekeli, Şirin. (1992), "Women Perceptions of Europe: A View from Turkey", C. Duchen (Ed.), *Women's studies international forum*, 15/1.

Tezcan, Mahmut. (1974). *Türklerle İlgili Stereotipler (kalıp yargılar) ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Yayınları.

Toprak, Binnaz. (1981), *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden: E.J. Brill.

Türk Dil Kurumu. (1988), *Türkçe Sözlük*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

Ueno Chizuko. (1986), *Onna wa sekai wo sukueruka (Kadın Dünyayı Kurtarabilir mi?)*, Tokyo: Keisoshobô

Utagawa Taeko. (1993), "Jendaa kara Sekushuaritii e: İtaria no sei ni kansuru kousatsu no kokoromi" (Toplumsal Cinsiyetten Cinselliğe: İtalya'da cinsiyete ilişkin bir gözlem denemesi), *Minzokugaku Kenkyû*, 57(4): 411-433.

Utagawa Taeko. (1996), "Shohyô: 'Sei no Minzokushi'" (Kitap Eleştirisi: 'Cinselliğin Etnografisi' Kitabı), *Minzokugaku Kenkyû*, 60(2): 168-174.

Üşür, Serpil. (1989), "Radikal İslam'da Din ve Kadın", *11. Tez Kitap Dizisi*, 9: 80-87.

Üşür, Serpil. (1992), "İslamcı Kadınların Yaşam Alanı: Tepkisel İndirgemecilik mi?", Necla Arat (Ed.), *Türkiye'de Kadın Olgusu* (s. 131-150), İstanbul: Say yayıncılık.

Vergin, Nur. (1985a), "Social Change and the Family in Turkey", *Current Anthropology*, 26(5): 571-574.

Vergin, Nur. (1985b), "Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış", *Toplum ve Bilim*, 29-30: 9-28.

Yalçın-Heckmann, Lale. (1990), "Aşiretli Kadın: Göçer ve Yarı Göçer Toplumlarda Yeniden Üretim ve Cinsiyet Rolleri" Ş. Tekeli (Ed.), *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* (s. 257-265), İstanbul: İletişim Yayınları.

Yalman, Nur. (1979), "The Center and the Periphery: The Reform of Religious Institutions in Turkey", *Current Turkish Thought*, 38.

Yamauchi Masayuki. (1983), *Gendai no İsuramu (Günümüzde İslam)*, Tokyo: Asahi Gazetesi Yayınları.
Yamauchi Masayuki. (1996), *Isuramugenrishugi to wa nani ka* (İslami Köktencilik Nedir?), Tokyo: İwanami Shoten.
Yasa, İbrahim. (1955), *Hasanoğlan Köyünün İçtimai-İktisadi Yapısı*, Ankara: Doğuş Matbaası.

Noriko Nakayama'nın bu kitabı, yabancı antropologların çalışmalarının fazla olmadığı bir dönemde, 1990lar Türkiye'sinde Zonguldak Ereğli'ye bağlı bir köyde bir yıl kalarak gerçekleştirdiği özgün araştırmaya dayalıdır. Kadın ve İslam konusunda genellikle şehirli kadınların konumunu ele alan çalışmalardan farklı olarak Nakayama "Yaşayan köy geleneğinin içinde İslam'ın anlamı nedir? Açık veya kapalı olmak nedir?" gibi soruları sorarak yeni bir yaklaşım sergilemektedir. Bu çalışma, ülkemizde baskın olan "Kemalist" veya "muhafazakar" veya "liberal" yorumlara hakim olan kadın ve din ilişkisinin "Modern mi değil mi? veya "Modernitenin tercih edilen alternatif versiyonu mu?" gibi sorunsallarla ele alındığı ve ikilemler içinde kutuplaşmış söylemleri üreten yaklaşımları aşabilmiş olmasıyla göze çarpmaktadır. Nakayama'nın Japon bir sosyal bilimci olarak benzeri çok katmanlı süreçleri yaşayan bir toplumdan gelmesi, kendisinin bu tür modernite ve gelenek etkileşimine özellikle duyarlı olmasını mümkün kılmıştır.

Nakayama'nın Japon bir sosyal bilimci olarak benzeri çok katmanlı süreçleri yaşayan bir toplumdan gelmesi, kendisinin bu tür modernite ve gelenek etkileşimine özellikle duyarlı olmasını mümkün kılmıştır. Nakayama'nın bu çalışmasındaki araştırma soruları basit ikilemlere dayalı şablonlar içinde ele alınmamaktadır. Zonguldak Ereğli'nin bir köyünde kadınların modern yaşamı içinde Cumhuriyet'in kurumlarını, değişen toplumsal koşulları ve köyün özgün kültürünü nasıl birleştirdiklerine şahit oluyoruz. Dolayısıyla modern toplumsal gerçekliği tek bir şablondan ziyade çok yönlü bir açıklama gerektirdiği açığa çıkmaktadır. Saha araştırmasına dayanan Nakayama'nın bu çalışması köy kadınının gelenek ve modernite ile ilişkilerine yönelik hem dışarıdan hem de içeriden çok başarılı bir okuma sergiliyor.

Prof. Dr. Selçuk Esenbel

Tolga Özşen, Çanakkale 18 Mart Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Özşen Japonya antropolojisi uzmanı olup Japonya'da bir köyde araştırmalarını sürdürmektedir.



TARİH VAKFI



ISBN 978-975-333-384-9

www.tarihvakfi.org.tr